عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر اردو بازار لاہور

عین الهدایہ دوم

اُردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار۔ لاہور

نام کتاب ———— عین الہدایہ

باہتمام ———— مقبول الرحمان

ناشر ———— مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مطبع ———— گنج شکر پریس

طبع اوّل ———— جنوری ۱۹۹۲ء

فہرست عین الہدایہ جلد نمبر ۲

کتاب العتاق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الامۃ وعلی اصحابہ خیار الائمۃ اجمعین۔ امّا بعد!

یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہے اسأل اللہ سبحانہ ان تیمہا مع حسن القبول ہو۔
ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولیٰ ونعم النصیر قال المد رحمہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتابُ النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے۔ م و اور بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اس کے زنا میں پڑجانے کا خوف غالب ہو اور نہایہ میں ہے کہ اگر بدون اس کے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ بدائع میں ہے کہ اس صورت میں اگر مہر و نفقہ پر قدرت ہو تو ترک میں گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہے۔ اور نہر الفائق میں ترجیح دی کہ واجب ہے اگر نکاح میں جور واقع ہونے کا تیقن ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ مف ع د۔ مراد تیقن سے یہ کہ اپنے حالات سے اس کے دل میں یہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اس کا زیادہ گمان یہی ہو بدون اس کے کہ دل میں یہی جم جاوے اور اصل اس باب میں احادیث ہیں جن کے بیان میں برکت ہے۔ **حدیث اوّل** اے گروہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت[ع] رکھتا ہو وہ نکاح کرے رواہ مسلم **وحدیث دوم** جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے میری سنت کے ساتھ عمل نہ کیا یعنی نکاح میں تو وہ مجھ سے نہیں ہے۔ السنن۔ **حدیث سوم** متاع دنیا میں سے بہتر عورت صالحہ ہے رواہ مسلم وغیرہ **حدیث چہارم** چار چیزیں رسولوں کی سنت سے ہیں حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی **حدیث پنجم** عکاف بن وداعہ سے جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں تو اخوان الشیاطین سے ہے ہماری سنت تو نکاح ہے الحدیث بطولہ رواہ احمد و ابن عبد البر والعقیلی و ابو یعلی۔ قاضی رح نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہے کما فی شرح الترمذی للعراقی نقلہ العینی **حدیث ششم** چار چیزیں جس کو ملیں اس کو دنیا و آخرت کی بہتری ملی از انجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اس کے مال میں نہ اپنے نفس میں رواہ الطبرانی۔ ف **حدیث ہفتم** تم لوگ تزوج کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور امتوں پر مکاثرت کروں گا اور نصاریٰ کے راہبوں کی طرح مت بنو رواہ البیہقی **حدیث ہشتم** جو کوئی نکاح پر قادر ہوا اور پھر اس نے نکاح نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے رواہ البغوی **حدیث نہم** تزوج کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے الطبرانی والدیلمی مع **حدیث دہم** جس نے نکاح کر لیا تو آدھا ایمان بچا لیا پھر باقی آدھے کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے

ع استطاعت سے مراد طاقت۔ مہر و نفقہ و وطی ہے ۱۲ م

تقوی لیے کھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اس کے لئے فضل الٰہی سے مدد الٰہی واجب آئی ہے کما فی الترمذی۔ مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اس کی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یوں ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے الفتح من الطبرانی۔ اور حدیث تزوجوا الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ نکاح مسجد میں اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہے۔ ف یوں ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ مفسد دینی نہ ہو یہی مختار ہے۔ دف وغیرہ سے اعلان چاہئے لیکن دف میں جھانجھ نہ ہوں۔ ف ہندوستان میں جو باجا بجاتے ہیں اگرچہ اعلان ہے مگر مزمار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی باطل و کبھی منعقد پھر وہ لازم و غیر لازم پھر لازم نافذ و غیر نافذ ہوتا ہے لہذا امام مصنف نے انعقاد نکاح و اس کے شرائط سے شروع کیا اور قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بهما عن الماضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایجاب و قبول کے ساتھ ایسے دو لفظوں سے جن سے ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے ف یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ ماضی اگرچہ گزشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر چھوڑ کر عقود میں ان سے انشاء لیا جاتا ہے لان الصیغه وان کانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعاً دفعا للحاجة۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لئے تھا پر وہ شرع کی راہ سے انشاء کے لئے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لئے ف اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دینا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرور ضرورت پوری ہوتی ہے۔ کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اس وقت عقد ہو چکا برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں تجھ سے نکاح کروں گا اور دوسری طرف سے جواب ملا کہ میں قبول کروں گی تو بالفعل دونوں کلاموں کا گتھ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ غیر متناہی ہے اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ یہ محتمل نہیں رہ سکتا اور شرع نے اس کو انشاء کے لئے قرار دیا تا کہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں نے بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ لفظ نہیں بلکہ نقوش ہیں تو نکاح خالی تحریر سے منعقد نہ ہوگا یہی قول ائمہ ثلثہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہیں پھر واضح رہے کہ حال و مقام سے معنی لینا معتبر ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جورو ہونے کے لئے قبول کیا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی میں بعوض ہزار درم مہر کے دیا پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائے گا اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر

سه قول۔ زفاف مراد یہ کہ خوشی کے طور پر عورتیں آرائش کے ساتھ دلہن کو دولہا کے گھر لے جاتی ہیں۔ پس اگر کوئی ممنوع شرعی مانند باجا و گانا وغیرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے یہی معنی حدیث میں ثابت ہیں نہ وہ جو طحاوی نے بیان کئے۔

کو تیرے پسر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں راضی ہوں مثلاً میں نے تجھ سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہونے میں دیا اور مانند اس کے جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا، یا میں نے لیا، یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ م۔ وینعقد بلفظین یعبر باحدهما عن الماضی وبالآخر عن المستقبل۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے

اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ف پس ایک تو صیغہ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغہ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے کہ حال کے معنی لئے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لئے جاتے ہیں لیکن ضرور ہے کہ یہاں مقصود حال میں انعقاد ہو نہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کی جاوے اور دوسرے سے مستقبل سے۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہے گا۔ مثل ان یقول زوجنی۔ جیسے یوں کہے کہ مجھے تزویج کر دے ف یعنی مرد کہے۔ ع۔ فیقول زوجتك۔ پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج کر دیا ف یعنی مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان هذا توكيل بالنكاح۔ اس واسطے کہ یہ کلام زوجنی نکاح کے واسطے وکیل کرتا ہوا۔ ف پس مرد و عورت میں سے جس نے دوسرے سے زوجنی کہا تو اس کو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ والواحد يتولى طرفی النكاح على مانبينه انشاء الله تعالى اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اس کو ہم مدلل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں ہی کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے اکیلا ایجاب و قبول کرے گا پس نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زوجنی جب توکیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی مقصود سے نہ ہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہے ایجاب کا تو گویا ایجاب ہے۔ لہٰذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر الخ میں بائے سببیہ ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ بسبب دو لفظوں ماضی کے یا بسبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف کے کہ زوجنی توکیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خاں وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و ہبہ میں ہے۔ پس زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اس کو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول کہہ کہ معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجنی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ ابھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ نے لکھا کہ ظاہر یہ کہ زوجنی کو توکیل اعتبار کرنا ضروری ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں وجہ فرق بھی بیان ہو کہ نکاح میں ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے نہ بیع میں چنانچہ امام مصنف نے بیوع میں لکھا ہے۔ مف۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل اور ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح یہ ہے کہ اتزوجک بالف اور عورت نے کہا

کہ تبلت۔ ع ف۔ اتزوج صیغہ مضارع بمعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد
نکاح دونوں صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہر الفائق میں
کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا
تو باطل ہے اگرچہ ایجاب وقبول بصیغہائے ماضی یا مستقبل وماضی ہو تو یہاں مصنفؒ کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے
جو شرائط ہیں ازانجملہ اول یہ کہ الفاظ ایجاب وقبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا صیغہ مضارع بمعنی حال
ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل ہے۔ اگر طفل
سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ وآزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتی کہ طفل سمجھدار ومملوک بالغ کا نکاح کرنا
منعقد مگر اس کے ولی ومولیٰ کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دی گئی
حتی کہ لازم ہو گیا یعنی ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ ابھی نافذ نہ ہوگا حتی کہ مہر نقد دے دے اس سے
معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ وکبھی غیر نافذ ہوتا ہے۔ م شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جس کو شرع نے
نے نکاح سے حلال کیا ہے النہایہ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں عاقدین ہر ایک دوسرے کا کلام سنیں قاضیخان۔ پھر اگر وہ اس لفظ
کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی المختار منعقد ہو جائے گا مختار الفتاوی۔ ھ۔ رہا بیان الفاظ نکاح کا تو امام مصنفؒ نے
فرمایا وینعقد بلفظ النکاح۔ اور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح ف جیسے مرد کا قول کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر نکاح
کیا یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا مانا، یا کہا کہ بالسمع والطاعۃ یعنی بسر وچشم۔ البزازیہ۔
والتزویج اور بلفظ تزویج ف منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح وتزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں اور باقی اختلافی وکنایہ ہیں۔ والھبۃ
اور بلفظ ہبہ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ والتملیک اور بلفظ تملیک بمعنی مالک
کر دینا ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ والصدقۃ اور بلفظ صدقہ ف جیسے میں نے اپنے
نفس کو تجھے صدقہ دیا۔ اس کا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں
وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور
لفظ تزویج کے ساتھ لان التملیک لیس حقیقۃ ولا مجازا عنہ اس واسطے کہ تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے
مجاز ہے ف حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہونا چاہئے لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج واسطے
تلفیق کے ہے ف یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپاں کرنا۔ والنکاح للضم اور نکاح واسطے ضم یعنی ملانے کے
ہے ف تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا حالانکہ مالک ومملوک
کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا۔ ف جواب یہ کہ مجاز یہاں ثابت ہے چنانچہ فرمایا ولنا ان التملیک
سبب لملک المتعۃ فی محلھا بواسطۃ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل یہ کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا
ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی گردن کا مالک ہوا اور مراد
یہ کہ اس کی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اس کو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ اس کا محل ہو یعنی مثلاً
اس کی دودھ پلائی نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے۔ وھو الثابت
بالنکاح۔ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے ف تو جیسے نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک
رقبہ بھی سبب ہے ملک تمتع کا والسببیۃ طریق المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے ف یعنی جن طریقوں سے مجازاً استعمال

• قولہ ۔ تمتع نفع حاصل کرنا اور یہاں مراد ہے بذریعہ وطی کے لذت حاصل کرنا ہے۔ ۱۲ م

صحیح ہوتا ہے ان میں ایک سبب یہ بھی ہے کہ جیسے بولتے ہیں کہ دن نکلے آؤں گا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع یعنی وطی کا انتفاع مراد ہے اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے بخلاف عاریت کے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا اور مانند عاریت کے حلال کر دیا مباح کر دیا، خلع کر دیا، متمتع کر دیا، اقالہ کر دیا، تجھے اجارہ دیا، تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہو گئی۔ تجھے ودیعت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ فع۔ اگر گواہوں کے حضور میں اقرار کیا کہ یہ میری جورو ہے اور یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالے کے نزدیک نکاح ہے جوامع الفقہ ع۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جورو کر لیا اور میں نے اسکو شوہر کر لیا تو علی الصحیح یہ نکاح ہے۔ فتح۔ اگر کہا کہ اے میری جورو۔ عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں تو مذہب یہ کہ منعقد ہوگا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل و لعب کے طور پر ایجاب و قبول کیا تو تین عقد ایسے ہیں کہ وہ صحیح ہو جاتے ہیں نکاح و طلاق و رجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں مصرح ہے و قد رواہ ابوداؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب مالک ہے۔ عراقی نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں مثلاً اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا صحیح نہیں مثلاً جب جمعہ کا روز آئے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردیس نہ لے جاوے گا۔ یا مہر کسی قدر معجل ادا کرے گا اور مانند اس کے جو فاسدہ نہ ہوں صحیح ہیں اور ان کو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما صح فی حدیث الصحیح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھا لیا تو جائز نہیں اور انعقاد نہ ہوگا۔ مف۔ اگر کہا کہ میں نے تجھ سے (نی کاح) کیا یا اس نے کہا کہ میں نے (قابول) کیا۔ اور عمداً ان کو بگاڑا تو صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں شائع ہو گیا ہو یا قصداً انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہ ہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طالاق یا تلاق یا تلاک دی تو احتیاطاً حکم قضاء میں واقع ہوگی۔ م۔ ھ وینعقد بلفظ البیع اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے بلفظ بیع ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح میں نے اس قدر مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھ سے خرید کیا تو بعض نے عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا ھو الصحیح لوجود طریق المجاز یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے ف کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سبب ملک متعہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقۃً بیع نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے حتی کہ اگر لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بعوض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو بیع ہو جائے گی کیونکہ یہاں حقیقی معنی متحقق ہیں مگر جبکہ مجاز مراد ہونا ان کی اقراری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ۔ م۔ ولا ینعقد بلفظة الاجارة فی الصحیح اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منعقد ہوگا۔ لانہ لیس بسبب لملک المتعة کیونکہ اجارہ کچھ ملک تمتع کا سبب نہیں ہے۔ ف حتی کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دے دی تو سوائے خدمت کے وطی حلال نہیں۔ اگرچہ مولیٰ جہالت سے اجازت دے دے کیونکہ مالک بندہ کی اجازت کافی نہیں جب تک شرعی اجازت نہ ہو یعنی بطریق نکاح یا تملیک ہبہ و صدقہ وغیرہ اور وہ یہاں نہیں ہے ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة ۔ اور نہیں منعقد ہوگا بلفظ اباحت و احلال و اعارہ ف اباحت مباح کرنا اور

احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا۔ مثلاً عورت بالغہ ثیبہ یا اس کا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولیٰ بروقت ایجاب و قبول کے کہے کہ میں نے اپنے نفس[1] یا اس عورت کو بعوض ہزار درہم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو منعقد نہیں ہوگا اگرچہ ان کا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لما قلنا اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور میں سے کوئی امر ملک تمتع کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں بلکہ قصد کے ساتھ لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک تمتع حاصل کرنے کے پیدا ہوتے ہوں یا وہ سبب ہو ملک تمتع کا تاکہ سبب کا لفظ بولنے سے مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے بلکہ صحیح یہ کہ توکیل ہے جیسا کہ امام مصنفؒ نے فرمایا ہے اور بالفعل[2] کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ ولا بلفظة الوصية اور نہ بلفظ وصیت ف جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بحالیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوئی اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لئے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہے پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بضع تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہے حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے۔ کرخیؒ نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس میں کسی کا خلاف نہ ہونا چاہیئے میں کہتا ہوں کہ اس میں تردد یہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح بشبہ منعقد ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر وطی کر لے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہے اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زائد ہو تو اسی قدر دلایا جائے گا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائے گا المبسوط مع (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول[3] ہیں۔ مسئلہ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ لیا یا دس من گیہوں کے سلم میں تجھے دی تو زیلعی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اس میں کسی کا خلاف نہ ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی ہے اس کو کسی نے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفسی منک یعنی میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی کہلایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اس کو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مرد کو سکھلایا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا[4] جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرض دار بری نہ ہوگا۔ مسئلہ۔ اگر ایجاب کیا بعوض ہزار درہم کے

---

[1] قولہ اپنے نفس یعنی بالغہ نے کہا ۱۲ [2] بالفعل کی قید جو اوپر کی عبارت میں مذکور ہے کہ لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل الخ دوم

[3] یعنی ایک قول میں انعقاد ہوگا اور دوسرے میں نہیں ہوگا۔ ۱۲ م ف فروع ف اول و دوم وغیرہ۔

[4] یہ حکم قضاء ہے پس دیانۃً میں نکاح نہ ہوگا۔

پس اس نے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو میرے ساتھ نکاح کر لے پس جب عورت کو خط پہنچا اس نے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے جب شوہر حاضر ہو اور اس نے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گونگے کا ایجاب اشارہ سے جبکہ اس کا اشارہ معلوم ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کر لیا تو صحیح ہے، ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں ان سے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر تجھ سے نکاح کیا۔ عورت نے کہا میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلاں کو قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہئے مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول مہمل ہے مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کر لے۔ مف یہ سب شرط چہارم سے متعلق ہے شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضی خاں۔ شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدل جاتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سرے سے ایجاب و قبول کریں۔ اگر دونوں ایک رواں کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہ ہوگی بخلاف دو جانوروں کے، البحر۔ اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اس کے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سر گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ و نصف کے۔ ھ۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جن میں باہم عقد ہے معلوم ہوں خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے یا نام اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جب کہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لئے شرط ہے علی الصحیح مگر آنکہ وے لوگ خالی نام سے جان جاویں ھ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لئے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں ف اور کافروں کا نکاح ان کے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کی صفت یہ کہ حرین عاقلین بالغین مسلمین دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں ف رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتیں تو فرمایا رجلین او رجل و امراتین خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ف پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کانا او غیر عدول خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہ ہوگا۔ مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائے گا حتی کہ فرمایا او محدودين في القذف یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جن کو بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو۔ ف قال تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اور ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی مت قبول کرو۔ پس نکاح میں ان کو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے ان کی گواہی کبھی قابل قبول نہ ہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی۔ قال اعلم ان الشهادة شرط في باب النكاح امام مصنفؒ نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے ف انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے عامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود دلیل قول حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباسؓ نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کسبیاں حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلیٰ نے اس کو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذیؒ نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین وانس وابی ہریرہ سے روایات ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم وان کے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ۔ پس ان میں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور ان کا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تاوقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقد نکاح کے موجود نہ ہوں اور بعض علماء اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اس کا اعلان کردیں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد واسحٰق کا ہے انتہی لمخصا۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لانکاح الابولی وشاہدی عدل وما کان من نکاح علی غیر ذلک فھو باطل الحدیث یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہو وہ باطل ہے پھر اگر جھگڑیں تو جس کا ولی نہیں اس کا ولی سلطان ہے رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ وھو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشھادۃ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط کرنے میں نہ شہادت ف یعنی امام مالکؒ شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تو ان پر یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی وابن الہمام وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہوں کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پر غربال یعنی چھلنیاں بجاؤ بعض روایات میں دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتدائے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو تو لوگوں کو ان کے جورو جاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے ولابد من اعتبار الحریۃ فیھا لان العبد لاشھادۃ لہ لعدم الولایۃ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضرور ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں۔ تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اس کا قول دوسرے پر نافذ ہو اور امام احمدؒ کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولایۃ بدونھما۔ ح

اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ بغیر عقل وبلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لاشھادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولا یشترط وصف الذکورۃ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا۔

لہ۔ حدیث صحیح بعض نے قولہ تعالیٰ ان یجعل اللہ للکافرین الایہ سے استدلال کیا حالانکہ بعض اوقات میں کافروں کا غلبہ معلوم ہو تو استدلال تام نہیں مگر بحدیث صحیح ۱۲ م۔

حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین حتی کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعیؒ اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے ف ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے وستعرف فی الشہادات ان شاء اللہ تعالیٰ اور عنقریب کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالےٰ تجھے معلوم ہوجائے گا ف یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعیؒ - اور عادل ہونا شرط نہیں حتی کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہوجائے گا بخلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمدؒ ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ - امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کرامت ہے اور فاسق لائق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان میں شاہدین عادلین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے۔ م۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ تو وہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ غیر بھی اس کے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مقلدا اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہوسکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بناسکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا تو خود اس کا قاضی ہوجانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہدا تو اسی طرح وہ شاہد ہوسکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ قضاء و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسروں پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصلی غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے۔ والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ تحملا اور جو شخص کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا از راہ تحمل کے ف یعنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہوسکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو محدود القذف اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ نہ کی ہو البحر۔ وانما الفائت ثمرۃ الاداء بالنہی بجریمتہ اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ ادا فوت ہے بوجہ ممانعت کے جو اس کے جرم کی وجہ سے ہے ف یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ سے محدود القذف کی گواہی ادا نہیں ہوسکتی اور یہ ممانعت اس کے فعل بہتان کا ثمرہ ہے جو ہمیشہ اس پر داغ ہے بالجملہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے اور لائق ادا نہیں ہے - اور ادا فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کما فی شہادۃ العمیان وابنی العاقدین جیسے اندھوں کی گواہی اور

عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے ف یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہو جائیں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یوں ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جس کی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ ھ۔ یہ شرائط ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمية اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا ف بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشهادة ذميين جاز دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہے ف لیکن اگر قاضی کے یہاں نکاح کا مخاصمہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہے اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنيفة وابی یوسف یہ جواز ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام المسلم امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سنا ف حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا ممنوع نہیں ہے نہ شہادت اٹھانا۔ علاوہ اس کے یہاں مسلمان کے لئے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہئے تحقیق یہ کہ ولهما ان الشهادة شرطت فی النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذى خطر لا على اعتبار وجوب المهر اور شیخین کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وارد ہوئی ایسے محل پر جو قابل احترام ہے۔ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لاشهادة تشترط فی لزوم المال۔ کیونکہ مال لازم ہونے کے لئے کوئی گواہی مشروط نہیں ہے ف حتی کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہیں ہے۔ وهما شاهدان عليها اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شاہد ہیں ف کہ اس نے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں۔ بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سنا۔ ف کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ لان العقد ينعقد بكلاميهما کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشهادة شرطت على العقد اور گواہی مشروط ہے عقد پر ف جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام محمد و زفر رح یہ ہے کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے۔ تو کالعدم ٹھہری اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی در حقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرعاً حلال ہو جانے پر ہے تو مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے ف مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر مع ایک مرد خالد کے

ش ذمی وہ کافر لوگ جو ملک اسلام میں عز ما نبر داری و ذمہ داری پر بستے ہوں خواہ ہندو یا یہودی یا نصرانی وغیرہ لیکن نکاح فقط کتابیہ سے جائز ہے حرام ہو دیکھو کتا ہمیں کھو ۱۲ م

اور عبداللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجها پس وکیل بکر نے دختر مذکور کو تزویج کیا ف اس کے شوہر عبداللہ کے ساتھ والاب حاضر اور باپ حاضر ہے ف یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہے اس حالت میں وکیل نے تزویج کیا۔ بشهادة رجل واحد سواهما گواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سوائے ہے تو جاز النکاح نکاح جائز ہے ف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب يجعل مباشرا لاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا ٹھہرایا جائے گا کیونکہ مجلس متحد ہے ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا۔ فيكون الوكيل سفيرا و معبرا پس وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہو گا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اس کے قول کو عبارت میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فيبقى المزوج شاهدا تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہ گیا ف جبکہ عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہے پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے۔ یہ اس وقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں موجود ہو۔ وان كان الاب غائبا لم يجز اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہو گا ف کیونکہ اب وکیل غیر ومعبر نہیں بلکہ وکیل رہے گا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے۔ لان المجلس مختلف فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا کیونکہ مجلس تو مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہے گا۔ یہ اس وقت کہ لڑکی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ وعلى هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری میں باندھا پس اگر دختر بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہے ف کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان كانت غائبة فلا يجوز اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہے ف کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک رہ گیا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدوں مرد کے جائز نہیں القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام معاً سنیں ف حتیٰ کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو گواہ کسی نے چلا کر سنایا تو جائز نہیں حتیٰ کہ سننا معاً واقع ہو۔ ق۔ بہلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سننا ہو جائز ہے۔ ع سوتے ہوئے اور بالکل بہرے کی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے یہی ظاہر۔ ق۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجوہرہ۔ مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہے اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ ھ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس منگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اس کو تزویج کیا　　اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجنے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا یہ صحیح ہے المحیط ھ۔ اگر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے۔ التجنیس　۔ غائبہ عورت کی شناخت کے لئے گواہوں کو اس کا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے المضمرات۔ عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح ہو کہ عورت نے فلاں مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلاں مرد غائب ہے اس کی طرف سے کسی فضولی نے

---

[1] سوتے ہوئی کی گواہی علی الاصح جائز ہے القنیہ۔ ع۔ یہ قول غلط اور فقہ سے بہت بعید ہے۔ الفتح ۱۲ م

عقد قبول کیا۔ اور گواہوں نے سنا اور گواہ کئے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دی حالانکہ اس وقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اس وقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اس وقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا، کما فی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیئے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے۔ جب چاہوں اپنے آپ کو تجھ سے طلاق دے دوں یا میرے قبضہ میں ہے جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اس کے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کرے گا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا لیکن چاہئے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان ھ۔ نکاح میں شرط خیار اور خیار الرویۃ اور خیار العیب کسی کے واسطے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ہاتھ پاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار حاصل ہی بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مھ

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں ف۔ انعقاد نکاح کی شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اوّل وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہوں گی مانند ماں بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اس کی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندنیا مجوسی عورت جو لیکن اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے سات اسباب ہیں قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالکہ ہونا اور کفر اور آزاد عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مف۔ یہ سب عورتیں چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مح۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامہ۔ فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا جداتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں ف مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علیٰ ہذا القیاس یہ دادیاں دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علیٰ ہذا القیاس یہ نانیاں دائمی محرمات ہیں لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم الآیہ بدلیل اس قولہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امھاتکم آخر تک ف یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی مائیں ہیں۔ اذا لام ھو الاصل لغۃ اس لئے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امھاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں و علیٰ ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبت حرمتھن بالاجماع یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوتی ہے ف تو قطعی حرمت

بہرحال ثابت ہوئی۔ ولا بنته اور نہ ہی بیٹی کے ساتھ ف جو اس کے نطفہ سے اس کے جگر کا ٹکڑا ہے۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کردی ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہٰذا فرمایا ولا بنات ولده وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں ف فرزند بیٹا بیٹی پس ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کے بیٹوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں۔ للاجماع بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تعالیٰ بناتکم میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باخته ولابنات اخته اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جس کو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً یہاں مثل حقیقی کے ہیں ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولابنات اخیه اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا بعمته اور حلال نہیں اپنی پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے چاہے کتنی اونچی ہو ولا بخالته اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف ان کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتهن منصوص عليها في هذه الاية کیونکہ ان کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے ف حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہو گی۔ وتدخل فيها العمات المتفرقات اور اس میں داخل ہیں سب پھوپھیاں جو متفرقہ ہیں ف ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی والخالات المتفرقات اور خالائیں جو متفرقہ ہیں ف ماں کی حقیقی بہن اور علاتی اور اخیافی وبنات الاخوة المتفرقين اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں ف حقیقی بھائی و علاتی و اخیافی سب کی بیٹیاں حرام ہیں جیسا کہ توضیح گزری لان جهة الاسم عامة کیونکہ اسم کی جہت عام ہے ف واضح ہو کہ ہمارے دیار میں چچازاد بہن اور ماموں زاد و خالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ پیٹ بدل گیا یوں ہی ان کی بیٹیاں بھی حلال ہیں لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہے وہ بھی اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ اس کے بھائی کی دختر کی دختر ہے فاحفظ۔ م۔ ب رشتہ والیاں محرمات بیان فرمائیں۔ ولا بام امراته التي دخل بابنتها اولم يدخل اور تزوج نہیں حلال ہے اپنی جورو کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو ف یعنی جس عورت سے نکاح کیا اس کی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جورو کا منہ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دے دی۔ بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السرخسی لقوله تعالىٰ وامهات نسائكم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وامہات نسائکم ف یعنی تمہاری جوروؤں کی مائیں تم پر حرام ہیں من غير قيد الدخول بغیر دخول کے قید کے ف یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جورو سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اس کے اگر ان سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے طلاق دے دے تو جائز ہے کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اس کی ماں حرام

نہیں حتیٰ کہ عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائے گی الخ۔ ولا ببنات امراتہ التی دخل بہا اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی جورو کی بیٹیوں سے جس جورو کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص۔ کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہے ف۔ قال اللہ تعالےٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم التی دخلتم بھن یعنی اور تم پر حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہاری گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جوروؤں سے جن کے ساتھ تم نے دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو۔ فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم پھر اگر تم نے ان جوروؤں سے دخول نہ کیا ہو تو تم پر گناہ نہیں۔ یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو پس حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اس کی ماں سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا دواعی مثل مساس و نظر بشہوت مراد ہے اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے وطی نہیں کما فی الذخیرۃ ۵۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہے کہ ربائب وہ حرام کی گئیں جو تمہاری پرورش میں ہوں حتیٰ کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے کنبہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام نہ ہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لئے اور عادت[1] کے طور پر ہے اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً حرام ہو جاتی ہے۔ سواء کانت فی حجرہ اوفی حجر غیرہ خواہ وہ اس کی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور عادت بیان ہوا نہ بطور شرط ولہذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ ہونے پر اکتفا کیا ف یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم اس میں ربیبہ کا حلال ہونا اس شرط پر رکھا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہ ہو کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا۔ قال ولا بامرأۃ ابیہ واجدادہ۔ اور حلال نہیں تزوج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤں سے ف یعنی اس کی ماں وجدہ کے سوائے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جورو ہوں وہ سب بھی اس پر دائمی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اٰباؤکم یعنی اور مت نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جن کے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے ف باپ میں جد شامل ہے پس دادا و نانا کی جوروئیں حرام ہوئیں۔ ولا بامرأۃ ابنہ وبنی اولادہ۔ اور نہیں حلال تزوج کرنا اپنے پسر کی جورو اور اولاد کے بیٹوں کی جوروؤں سے ف چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم بدلیل قولہ تعالےٰ وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام کی گئیں جوروئیں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں ف خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہیں محیط السرخسی اگر وہم ہو کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہئے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبنی پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرا دینے کے ہے ف یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منہ کا بول ہے حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کر لے یوں ہی اس کی جورو مدخولہ جو اب اس کے نکاح میں معہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل

[1] کیونکہ عادت یہی کہ ربیبہ اپنی ماں کے دوسرے خاوند کے یہاں پرورش پاتی ہے م ۱۲

نسب سے ہے تو صلب کی قید اس کی گرانے کو ہے۔ ولا حلال حلیلة الابن من الرضاعة رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کے لئے نہیں ہے ف ۔ خلاصہ یہ کہ اصلابکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دو طرح کے بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جن کو متبنیٰ کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہے تو معلوم ہوا کہ منہ بولا بیٹا خارج کیا کہ اس کی جورو حلال ہے (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے ف ۔ ہ ولا بامه من الرضاعة اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف ۔ پس جس کا دودھ پیا وہ ماں اور اس کی ماں علی ہذا اوپر تک کسی سے نکاح جائز نہیں۔ ولا باخته من الرضاعة اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف ۔ خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی یا اس کی رضاعی بیٹی ہو دونوں اس کی بہنیں ہیں۔ لقوله تعالیٰ وامهاتكم اللاتی ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة بدلیل قول الٰہی عزوجل وامهاتكم الخ یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں ولقوله علیه السلام یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے ف ۔ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوائے بعض مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاع میں آدیں گی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ ایک چھاچھ ہو خواہ عمداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع میں ہے۔ م۔ ولا یجمع بین اختین نكاحًا ولا بملك یمین وطیًا اور نہیں حلال جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ از راہ وطی کے ف یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد باطل ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں بہنیں ہیں جمع کرے پس دونوں کا جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے وطی کرنا جائز نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہاں اور دو بہنوں کا ملک میں جمع کرنا از راہ وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ لقوله تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قوله تعالیٰ وان تجمعوا الخ یعنی اور تم پر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں ف ۔ یعنی نکاح ولقوله علیه السلام من كان یؤمن بالله والیوم الاخر فلا یجمعن ماءه فی رحم اختین اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ اپنا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے ف ۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے باپ سے روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں فرمایا کہ تو دونوں میں سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہے اس کی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد نہ ہوگا۔ فان تزوج اخت امة له قد وطیها صح النكاح

اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہے (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہو جائے گا ف صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہے اسکی اجازت سے اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بصدوره من اهله مضافاً الی محله کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اس کی لیاقت رکھتا ہے درحالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے ف یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے تو نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلاف اس کے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذا جاز لا یطأ الامة اور جب نکاح جائز ہوگیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے ف بشرطیکہ نکاح فاسد نہ ہو۔ وان لم یطاء المنکوحة اگرچہ اس نے ہنوز منکوحہ سے وطی نہ کی ہو ف غرضیکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگیا کہ اب مملوکہ باندی سے وطی نہ کرے۔ لان المنکوحة موطوءة حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے ف حتیٰ کہ وطی کے لیے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ الحاصل جب نکاح ہو چکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نہ کرے۔ ولا یطأ المنکوحة اور اس منکوحہ سے بھی وطی نہ کرے للجمع بوجہ جمع کے الا اذا حرم الموطوءة علی نفسه بسبب من الاسباب مگر جبکہ موطوءة کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرلے ف مثلاً بیع یا سپردگی کے ساتھ ہبہ و صدقہ کرے یا اس کو مکاتبہ کر دے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نہ کروں گا کچھ نہیں ہے کما فی السراجیہ م بالجملہ جب باندی موطوءہ کو حرام کرلیا تو فحینئذ یطاء المنکوحة اب منکوحہ باندی سے وطی کرے لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا ف بلکہ ایک صرف ملک میں ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی میں ہے یہ سب اس صورت میں کہ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اس کی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ ویطاء المنکوحة ان لم یکن وطی المملوکة لعدم الجمع وطیا اور اگر مملوکہ سے وطی نہیں کی ہے تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے اذ المرقوقة لیست موطوءة حکما اس واسطے کہ مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہیں ہے ف نہ تو حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃً وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان تزوج اختین فی عقدتین پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں ف اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کیلئے مہر مسمی و مہر المثل سے جو کم ہو ملیگا المضمرات ھ۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو پچھلی ہے اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہ ہوگا اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا ولا یدری ایتهما اولیٰ۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ پہلی کون ہے ف تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی ھ۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو فرق بینه وبینهما تو قاضی اس مرد اور دونوں عورتوں میں جدائی کردے ف یہ جدائی طلاق بائن ہے لان نکاح احدهما باطل بیقین کیونکہ دونوں میں سے ایک کا نکاح بالیقین باطل ہے ف صرف تعین نہیں معلوم کہ کونسی پچھلی ہے ولا وجه الی التعیین اور معین کرنے کی کوئی راہ نہیں لعدم الاولویة کیونکہ اولیت نہیں ولا الی التنفیذ مع التجهیل اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنیکی کوئی راہ ہے لعدم الفائدہ یہ اس وجہ

ولهما نصف المهر۔ اور دونوں کے لئے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہ ہو تو ایک متعہ دونوں کو ملے گا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملاکر نصف سات سو دونوں کو ملے گا۔ لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولية للجهل بالاولية فينصرف اليهما کیونکہ یہ نصف فقط پہلی کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہ ہونے سے اس کے استحقاق میں ایک بڑھ کر نہیں تو وہ دونوں کی طرف پھرے گا۔ وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها الاولى کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے دعویٰ ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اس کے دعویٰ پر دیا جاوے او اصطلاح لجهالة المستحقة یا دونوں باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ میں شبہ ہے کہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری کو دے دے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کرلیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیئے کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الکامی ھ۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لئے مہر کامل اگر مسمی ہو یا مہر مثل کامل ہے اور دوسری کے لئے مہر مثل اور عقر[1] میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملاکر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جاوے اور یہی حکم جملہ محارم میں جن کا باہم جمع کرنا حرام ہے ف ھ پھر بعد تفرق کے جس سے چاہے نکاح کرے اور مدخولہ ہو تو بعد انقضائے عدت کے الزیلعی ف ولا يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی والبوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن حبان من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا جب وہم ہوا کہ قرآن میں حرام نہیں تم نے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیئے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو امام مصنف نے جواب دیا۔ وهذا حديث مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن پر حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطیعۃ الرحم ہے جبکہ قطیعۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام[2] ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرماکر عام علت فرمائی کہ قطیعۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا يجمع بين امرأتين لو كانت احديهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں پر کہ اگر ان میں ایک مرد ہوتی تو اس کو دوسرے سے نکاح کرنا جائز

---

[1] عقر وہ مال جو بدون نکاح جائز کے وطی کرنے میں واجب ہوتا ہے پس اگر مہر مثل سے کم ہو تو یہی اور اگر مہر مثل کم ہو تو وہی دلایا جاوے ۱۲ م [2] قولہ حرام ہوا کیونکہ جو چیز قطعی ثابت ہو اس کے افراد ثابت کرنے میں ظن کافی ہوتا ہے مثلاً پانی سے وضو کرنا قطعاً فرض ہے تو پھر بعض برتنوں و مقاموں کا پانی پاک جانتے ہیں غالب گمان کافی ہوتا ہے اور اس پانی سے قطعاً فرض ادا ہوتا ہے اسی طرح یہاں یہ جمع قطعاً حرام ہوا ۱۲ م

نہ ہوتا ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اس کو دائمی حرام ہو۔
لان الجمع بینهما یفضی الی القطیعة کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطیعۃ الرحم کی جانب پہونچا دے گا۔
ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے والقرابة المحرمة للنکاح محرمة للقطع اور جو قرابت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنیوالی ہو وہ قطع رحم کو
حرام کرنیوالی ہے ف تو جب یہ دونوں سوتیں باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ بیان تو اُن عورتوں کا جن میں
محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیة بینهما بسبب الرضاع تحرم لما روینا من قبل اور اگر
دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اس کے جو ہم
پہلے روایت کر چکے ہیں ف یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے
ولا باس بان یجمع بین امراة وبنت زوج کان لها من قبل اور مضائقہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور
اس کے سابق شوہر کی دوسری جورو سے بیٹی کو ف مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی ایک
دختر سکینہ اس کی عمرہ جورو سے ہے پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ
سے اور ہندہ سے نکاح کر کے جمع کیا تو کچھ مضائقہ نہیں لانه لا قرابة بینهما ولا رضاع کیونکہ ان
دونوں میں نہ کچھ قرابت ہے اور نہ رضاعت ہے ف صرف سکینہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ
تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپ کی ایک
زوجہ سے نکاح کر لیا۔ وعلقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہے اسی لئے
اس مسئلہ میں فقہاء اربعہ متفق ہیں ف اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہوا اور دوسری جورو سے ایک لڑکی
دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی میں باہم نکاح جائز ہے۔ ع۔ وقال زفر لا یجوز
اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابنة الزوج لو قدرتها ذکرا لا یجوز له التزوج بامراة ابیه کیونکہ عورت
ہندہ کے شوہر زید کی دختر سکینہ کو اگر تو مرد فرض کرے تو اس کو اپنے باپ کی جورو (ہندہ) سے
نکاح کرنا کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں ف اس کے جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف
سے ہے اس لئے کہ امراة الاب لو صورتها ذکرا جاز له التزوج بهذه باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض
کرے تو اس مرد کے لئے نکاح میں لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہے ف پس یہاں یہ صورت ایک طرف
سے محرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے۔ والشرط ان یصور ذلک من کل جانب اور شرط جمع حرام ہونے کی یہ ہے
کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے ف لہذا کنز میں لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک
کو مرد فرض کریں اس پر دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً
ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہونچانے والی ہیں مثل حلال وحقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی
ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اول بقوله ومن زنی بامراة حرمت علیه امها وبنتها اور جس
مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس پر حرام ہو گئیں ف یہی مشہور قول مالک و
اسحٰق ہے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و
عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے مغ۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول مع
نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فروع جن کا ذکر نسب میں گزرا وقال الشافعی الزنا لا یوجب حرمة المصاهرة

ر امام شافعیؒ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانہا نعمۃ کیونکہ حرمت مصاہرہ
ایک نعمت عظیمہ ہے ف قال تعالیٰ فجعلہ نسبا وصہرا یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے
رشتہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلاتنال بالمحظور تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے
حاصل نہوگی ف اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اس پر جورو حرام نہ ہوگی کیونکہ
حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانی پر اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے
زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو شرعاً یہ لڑکی اس
زانی سے اجنبیہ ہے کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے
پیدا ہوا وہ اگرچہ زنا سے ہے مگر اس کا بیٹا قرار پاوے گا حتیٰ کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں
کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔ اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو
دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا بتلخیص القسطلانی۔ ولنا ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد
اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جزء ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہے ف یعنی واطی و
موطوءہ بمنزلہٖ ایک شخص کے ہو جاتے ہیں اگرچہ ان کے وطی سے بچہ پیدا نہ ہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب
ہے حتی یضاف الی کل واحد منہما کملا حتیٰ کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا
ہے۔ ف کہتے ہیں کہ فلاں مرد کا بچہ ہے اور کہتے ہیں کہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہٖ
واحد نہ ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔
فتصیر اصولہا وفروعہا کاصولہ وفروعہ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع مانند مرد کے اصول
و فروع کے ہو گئے وکذلک علی العکس اور یوں ہی اس کا اُلٹا ف کہ مرد واطی کے اصول و فروع
مانند عورت موطوءہ کے اصول و فروع کے ہو گئے۔ والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورۃ وہی الموطوءۃ
اور تمتع لینا اپنی جزو کے ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطوءہ عورت
ہے ف تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے وطی جائز رہ گئی باقی سب
اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سب
سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اس طرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہوا
یا حلال طور پر ہوا، دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہوتا
والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا - اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ
بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے ف تو حرمت مصاہرہ کی نعمت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ
امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہے۔ اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اس کے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ
عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انہوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور
یہاں تو حقیقۃ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانیؒ کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر
زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بعید ہے اس
واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت سب کی نطفہ سے رکھی قال تعالیٰ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ و دیگر آیات ہیں تحقیق

امقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جس کا حاصل یہ کہ
ایک عورت نے اس کو بتلائے فجور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کرا کے پیٹ
رکھایا اور لوگوں کو دکھلایا جنہوں نے راہب کو مارا اور اس کا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے
بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اس
نے جواب دیا کہ میرا باپ فلاں چرواہا ہے یہ دیکھ کر لوگ خوفناک و ندامت سے اس کے پاؤں پر گرے غرضیکہ
یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا
ہے اور زبان عرب میں یہی معروف پس لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم
الآیہ میں بیٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی موافق لغت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ
نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا
ٹھہرا۔ ہاں فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اس طرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر
ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق سزا کے زانی کو نہیں ملیں
گے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر۔ یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے اور مرد زناکار کو پتھر ہیں
معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مرتب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا
ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب
میں ثابت کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی
ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب
ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا
کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے ورنہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا
ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ متحقق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور
پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہیں ورنہ نہیں اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا نہ ہو تو وطی کا
اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اس کا زنا یا
حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اس کا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے
بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اس کی نانی اس کے باپ زانی پر حرام ہے اور اسی طرح کل
قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کا بیان تھا۔ رہا دوم مسئلہ کہ وطی کے مانند جو
چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت کرتی ہیں
تو فرمایا۔ ومن مسته امراة اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواہ حلال عورت نے یا حرام طور
پر اور خواہ عمداً یا خطاء سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔
بشهوة بشہوت پایا جاوے ف اور اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اس کا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ
تھا مسموع نہ ہوگا کیونکہ ظاہر یہی مساس بشہوت ہے اسی واسطے مسئلہ کو عورت کی طرف سے فرض کیا
یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیه امها وابنتها۔ تو مرد پر اس عورت

کی ماں و بیٹی حرام ہو گئی ف ـ یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہو گئی۔ وقال الشافعی لا تحرم اور امام
شافعی رح نے کہا کہ نہیں حرام ہو گی ف ـ واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام ان
کے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت نہیں پس ان کا خلاف صرف مساس حلال میں ہے اور اس کا ثمرہ یہ
کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کی تو اس کو طلاق دے کر اس کی ماں حلال ہے اور اگر
زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک حرمت
مصاہرت ثابت ہو گئی اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہیں ثابت ہو گی۔ م وعلی هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة اور اسی اختلاف پر
حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ ونظره الی فرجها اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف ف
ونظرها الی ذکره عن شهوة - اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ
ہو ف ـ پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل
وطی کے ثابت ہوتی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک نہیں۔ له ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول امام شافعی رح کی
دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولهذا لا یتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال
اور اسی وجہ سے مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف ـ
یعنی اگر صوم میں بوسہ یا مساس شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام فلا یلحقان به تو مساس
و نظر نہیں لاحق کئے جاویں گے وطی کے ساتھ ف ـ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے جواب یہ کہ اگر
یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی وطی ہو جاتی اور ہم ان کو حقیقۃً وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس
والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اس طرح کہ یہ مساس کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہے
جو وطی کی جانب بلانے والا ہے ف ـ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ مبتلا ہو کے وطی ہو جاوے حتی کہ حدیث میں فعل
آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل
موافق حدیث کے وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہے۔ فیقام
مقامه فی موضع الاحتیاط تو ہر ایک کو احتیاط کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائے گا ف ـ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط
کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیئے کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے
مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہ سے یا زنا ہو۔ ق - اور مساس و نظر سے بشرائط پس بلا خلاف مساس و نظر میں شہوت
شرط ہے۔ البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزیلعی۔ لیکن لائق شہوت ہو اگرچہ
بالغ نہ ہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہے جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہے
ق - اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہو گئی اس کی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائے گی۔
بخلاف نو برس سے کم لڑکی کے الزیلعی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہے اگرچہ ناخن ہوں
الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ اگرچہ مطلقاً نیچے لٹکے ہوں اور یوں ہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا
اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل رگڑ رہا ہی نظر تو شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ بشہوت سے مساس یا نظر
مذکور مطلقاً موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً اگرچہ نشہ میں ہو۔ ھ یا خطا سے بایں طور کہ شہوت سے جورو پر ہاتھ
ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اس کی بیٹی ربیبہ یا نسبی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت

مصاہرت ہوکر جورو حرام ہوگئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اٹھالیا ہو کیونکہ استدامت شرط نہیں ہے یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہو بایں طور کہ بیٹی کو بھولنے سے مس کیا کہ شہوت ہوگئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جورو خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جورو کی ماں نے شہوت سے اس کا مساس کر لیا لیکن نظر میں شرط ہے کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقۃً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اس کا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا تو موجب مصاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اس کے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی چاہے تو موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے۔ م ھ ثم ان المس بشہوۃ ان ینتشر الآلۃ پھر واضح ہو کہ شہوت سے مساس کرنا یہ کہ آلہ تناسل منتشر ہوف جبکہ پہلے بالکل سکڑا پڑا ہو۔ او یزداد انتشارا یا اس کا انتشار بڑھ جاوے ف اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ھو الصحیح یہی صحیح ہے ف اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ الخلاصہ۔ پس اگر آلہ تناسل تند کھڑا تھا اسی حالت میں کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہ ہوئی تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ ھ۔ پھر یہ تعریف ایسے مرد کے حق میں جو جماع پر قادر در جوان ہو۔ رہا عنین و مجبوب و بوڑھے اور عورت کے حق میں مساس شہوت یہ کہ دل میں گدگداہٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے المحیط والمعتبر النظر الی الفرج الداخل اور حرمت مصاہرہ کیلئے جو نظر اعتبار کی گئی وہ یہ ہے کہ اندر کی فرج پر ہوف جو گولائی در پردہ بکارت کا مقام ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے الظہیریہ والجواہر۔ ولا یتحقق ذلک الا عند اتکائہا۔ اور ایسی نظر نہیں متحقق ہوگی مگر اس وقت کہ عورت تکیہ دیے ہوف یعنی ٹکی اور پیٹھ کے بل بغیر پالنوں پھیلائے ورنہ کھڑے و بیٹھے دو پالنوں پھیلائے صرف اوپر کی فرج شگاف نظر آوے گی جس سے حرمت مصاہرہ نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مساس و نظر سے انزال نہ ہوگیا ولو مس فانزل فقد قیل انہ یوجب الحرمۃ اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کیا یا نظر کی پس انزال ہوگیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہے۔ والصحیح انہ لا یوجبہا اور صحیح قول یہ کہ وہ موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے ف صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے الشمنی لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال سے ظاہر ہوگیا کہ یہ مساس و نظر کچھ وطی تک پہنچانے والا نہیں ہے۔ وعلی ہذا اتیان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت سے مقعد میں وطی کرنا ف یعنی عورت کی مقعد میں مس و نظر سے بڑھ کر وطی کرنا صحیح قول پر موجب حرمت نہیں ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو[1]۔ م۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے الجواہر۔ اور اگر کسی نے طفل سے اغلام کیا تو عامہ علما کے قول پر موجب حرمت مصاہرہ نہیں ہے۔ ع۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اس کا وطی کرنا۔ ف ب اور چوپایہ سے وطی کرنا موجب مصاہرت نہیں ہے۔ ق ھ (مسائل اقرار مصاہرت) یہ بعض مسائل اس واسطے جاننا چاہیے کہ آدمی ایسے جاہلوں کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جورو وغیرہ سے گالی گلوچ اور بدزبانی میں ایسی باتیں بکتے ہیں جن کا وقوع حرمت مصاہرہ ہے۔ م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جورو حرام ہوتی ہے تو دونوں میں تفریق کی جائے گی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری ماں سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو المحیط۔ اگر دعویٰ کرے کہ میں نے

[1] خواہ انزال ہو یا نہ ہو اقول بعض محشین نے لکھا ہے کہ یعنی عورت کے دبر میں وطی سے اگر انزال ہو تو حرمت نہیں اور اگر نہ ہو تو موجب حرمت ہے، انتہی میں کہتا ہوں کہ یہ غلط ہے کہ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر عورت کی دبر میں نظر کی تو یہ موجب حرمت مصاہرت نہیں ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی اصح اور جواہر الاخلاطی میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ کافی الفتاوی۔ پس غلط المحشی ظاہر ہوگیا۔ کیا نہیں جانتے کہ وطی اگر موجب ہو تو مطلقاً موجب ہے وہاں عدم انزال کی قید بالکل نہیں ہے ۱۲ م

جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نہ کرے لیکن اللہ تعالےٰ کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو یہی ہوگا اور جورو حرام نہ ہوگی مگر قاضی تفریق
کرا کے جورو کو پورا مہر دلوائے گا۔ التجنیس واضح ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو یا کوئی عقد محرمات سے ہے
تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہے کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور ہر مسلمان پر اس کی اطلاع دینا اور رد کنا واجب
ہے۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو بوسہ میں اور فرج کے مساس و نظر
میں حرمت کا فتویٰ ہوگا اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو المحیط۔ خواہ بوسہ منہ یا گال یا سر میں ہو الظہیریہ۔ اگر
چھاتیاں چھوئیں تو مثل بوسہ کے ہے الوجیز۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اس نے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا تو گواہ
قبول ہیں الجواہر اور اگر کہا کہ اس نے شہوت سے ایسا کیا تو بھی مختار یہ کہ قبول ہیں التجنیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر
جورو نے کہا کہ مجھ سے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر و اس کا بیٹا تصدیق نہ
کرے تو بائنہ نہ ہوگی۔ ط س۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس کے بعد
وطی سے حد زنا لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م ہ واذا طلق امرأتہ طلاقا بائنا۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دے
دے خواہ بائن ف۔ ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دیں یا خلع وغیرہ او رجعیا۔ یا طلاق رجعی ف۔ جو تین سے کم بغیر
صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد یا وطی بشبہ کی عدت میں ہے۔

لم یجز لہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہاں تک
کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے ف۔ بعد اس کے اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم پھوپھی و خالہ وغیرہ
جن کا جمع کرنا حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اس کی چار جورووں سے ایک ہو تو اس کے بجائے چوتھی عورت سے
نکاح کا یہی حکم ہے الکافی ہ۔ کیونکہ جب تک عدت باقی ہے بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض
اثر نہ ہو۔ وقال الشافعیؒ اور شافعیؒ نے کہا ف۔ کہ یہیں یہ تفصیل ہے۔ ان کانت العدۃ عن طلاق بائن او ثلث اگر وہ
عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف۔ یعنی جس میں رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ یجوز۔ جائز ہے ف۔ کہ
معتدہ کی بہن سے نکاح کرے لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع کیونکہ نکاح بالکلیہ منقطع ہو اپس جائز ہے تاکہ قاطع یعنی
طلاق کو عمل دلایا جاوے ف۔ کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا عمل و اثر ہونا چاہیئے ولھذا لو وطیہا مع العلم بالحرمۃ یجب الحد
اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ کے ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی ولنا ان نکاح
الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ والمنع والفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے۔
کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا ف۔
حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش سے اس کا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ پھر قاطع یعنی طلاق
کا عمل نہ ہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر عملہ ولھذا بقی القید۔ اور قاطع کا عمل کرنا پچھڑ گیا اور اسی
وجہ سے قید نکاحی باقی ہے ف۔ کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جا سکتی ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر حد زنا کیوں
واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب الحدود یجب
اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے حد
واجب ہے ف۔ اور ہم نے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لئے نہیں کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہے بلکہ لان الملک قد زال
فی حق الحل فتحقق الزنا۔ اس لئے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو زنا متحقق ہو جائے گا ف۔ بشرطیکہ

جانتا ہو ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا اور ہمارے امور مذکورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع وفراش کے حق میں نکاح موجود ہے۔ فیصیر جامعا نوده. جمع کرنے والا ہو جائے گا ف یعنی اگر اس کی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ اور یہ حرام ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد زنا لازم نہ ہونی چاہیئے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ حد کو شبہ ساقط کرتا ہے۔ م اگر ایک عقد نکاح میں دو عورتیں جمع کیں جن میں ایک اس کو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اس کی موجودہ زوجہ کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جس کا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی پھوپھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کے ہے یا وہ شوہر والی یا بت پرست ہے غرضیکہ دوسری اس پر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب وقبول واحد ہے تو جو حلال ہے اس کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو مہر ٹھہرا سب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اس نے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مبسوط میں ہے کہ اس کے لئے مہر المثل چاہے جسقدر ہو ملیگا یہی اصح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امته۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے ولا المرأة عبدها۔ اور نہ عورت مالکہ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو ف یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلکہ معنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی قاضیخان۔ ہاں آزاد کر دے تو جائز ہے۔ لان النکاح ما شرع الا مثمرا بثمرات مشترکة بین المتناکحین اس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو مشروع نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مثمر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں ف پس دو اجنبی باہم مل کر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و مملوک میں ممکن نہیں۔ والمملوکیة تنافی المالکیة حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے ف حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرة علی الشرکة تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے ف پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول آئمہ اربعہ بلکہ اس پر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذر رح۔ ع۔ واضح ہو کہ جس نے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دے کر آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا تو اس کو دوچند ثواب ہے کما فی حدیث الصحیح۔ م فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیہ ہ۔ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ وجہ المسئلہ یہ ہے کہ حلال لونڈیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں مملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہے

اور اگر غیر کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اس کے مالک کی مملوک ہے

پھر اکثر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کی طرح فروخت ہوئی حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی لونڈیوں میں جو حلال ہیں شبہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لئے بہتر یہ کہ مولے اس سے نکاح کر لے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار منکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح کر کے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م ویجوز تزویج الکتابیات اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتابیہ عورتوں کو باجماع آئمہ اربعہ ف لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزاد ہو یا باندی ہو لقولہ تعالیٰ والمحصنت من الذین اوتوا الکتب بدلیل قولہ تعالیٰ والمحصنت الخ یعنی حلال کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں۔ ای العفائف یعنی عفیفہ عورتیں ف جو بدکارہ اور درپردہ آشنائی کرنے والیاں نہ ہوں۔ ولا فرق بین الکتابیة الحرة والامة علی ما نبین ان شاء اللہ اور کتابیہ عورت میں خواہ

آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اور اس میں اختلاف ہے
ولا یجوز تزوج المجوسیات اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ عورتوں کو ف جو دین زردشت آتش
پرست پر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام سنوا بھم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائھم ولا آکلی ذبائحھم بدلیل حدیث
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے ان کی عورتوں سے نکاح کرنے
میں اور سوائے ان کا ذبیحہ کھانے میں ف رواہ البزار والدارقطنی چنانچہ زکوٰۃ میں گزری۔ اور ابن الہمام نے
ذکر کیا کہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے اس کے معنی روایت کئے اور اس پر ائمہ اربعہ وجمہور فقہاء کا اتفاق
ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جزیہ باندھنے میں ان کا و اہل کتاب کا ایک
حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ مع۔ ولا الوثنیات
اور بت پرست عورتوں کو بھی نکاح میں لینا جائز نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا المشرکات حتی یومن بدلیل
قول الٰہی ولا تنکحوا الخ یعنی اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں ف
کہا گیا کہ یہودیہ ونصرانیہ بھی مشرکہ ہے جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کے حق میں
کفر صریح اور شرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہ مشرکہ ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے بنص خاص ہے اور
وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سوائے ان کے کسی سے جائز نہیں ہوا۔ ویجوز تزوج الصابیات ان
کانوا یومنون بدین ویقرّون بکتاب اور صابیہ عورتوں سے نکاح کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو
مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہوں ف کیونکہ اس میں شک ہے پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی مقر
ہوں تو ان سے مناکحت جائز ہے۔ لانھم من اھل الکتاب کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے ٹھہرے وان کانوا
یعبدون الکواکب ولا کتاب لھم اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہو اور ان کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو۔
ف جیسا کہ ان کا حال بیان کیا گیا ہے لم یجز مناکحتھم لانھم مشرکون تو ان سے باہم نکاح کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ مشرک ٹھہرے
ف باہم نکاح سے یہ مراد کہ ان کی عورتیں لینا ورنہ مسلمہ عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول
فیہ محمول علی اشتباہ مذھبھم اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہے ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے ف
پس ابو حنیفہ کے نزدیک ان کا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انہوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اس کے
خلاف تو انہوں نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ وعلی ھذا حال ذبیحتھم پس ہر امام نے اس بناء پر جواب
دیا جو اس کے نزدیک حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیوں کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ ف مترجم کو قول ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالیٰ ان الذین امنوا والذین ھادوا والنصاری والصابئین الآیہ
ان میں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کئے اس کو اپنا ثواب ہے پس
اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو پھر کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین امنوا میں داخل ہے علاوہ بریں
کچھ ان کی خصوصیت نہیں بلکہ مجوس وہنود و بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے جنتی ہے تو معلوم ہوا کہ
مراد یہ ہے کہ ان امتوں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں ٹھیک ایمان لائی وہ جنتی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود
کا کہ جنت خاصۃ یہودیوں کے لئے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح وہ معتبر ہے جو کتاب الٰہی و پیغمبر پر ہو تو لامحالہ

ف نفیس دلیل قول ابی حنیفہ المترجم - ۱۲

صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں اصح قول ابی حنیفہؒ ہے یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کمافی الکافی واللہ تعالےٰ اعلم۔ م (فروع) جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اس کا حکم اہل کتاب کا ہے البدائع ھ۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہوگئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ یا نصرانیہ ہوگئی تو نہیں الجوہرہ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہوگئی تو اس کا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ یا کافرہ سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی پیغمبر پر نہیں ہیں واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ و بت پرست میں آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندیق باطنیہ و ملحد و اباحیہ و ہر مذہب جس کی تکفیر کی جائے داخل ہیں۔ فخ۔ میں کہتا ہوں کہ نیچریہ و بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کو شامی نے مصرح لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اس کی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی شبہ میں ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے مگر بعد وضع حمل یا انقضائے عدت کے ھ ب م۔ اور جس جورو کو تین طلاق دے چکا اس سے نکاح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ حلالہ ہو جاوے اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اس کو اگر خرید لے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا ق س ھ۔ قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں ف۔ لیکن ابھی وطی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز اور امام شافعیؒ نے کہا کہ عقد نہیں جائز ہے ف۔ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا، چنانچہ فرمایا۔ وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ہذا الخلاف اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف۔ کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز ہے لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح دلیل شافعیؒ کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جاوے ف۔ رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں بمعنے وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نہ کرے اور جو عورت محرمہ ہو اس سے جماع نہ کیا جاوے ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وھو محرم اور ہماری حجت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا۔ میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں از قسم مشہور ہے۔ وما رواہ محمول علی الوطی اور جو شافعیؒ نے روایت کی وطی پر محمول ہے ف۔ یعنی نکاح بمعنی وطی ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں زیادہ ہے کہ اور محرم منگنی نہ کرے اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم منگنی نہ کرے الخ میں۔ اور جواب یہ کہ معارضہ یہاں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ ائمہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب بمشہور ہے اور حدیث عثمانؓ کو حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطرؒ کو ضعیف کیا اور امام بخاریؒ نے اس حدیث کو ضعیف کیا۔ طحاوی نے کہا کہ ائمہ حدیث کے نزدیک مطرؒ کی حدیث قابل حجت نہیں

ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطرؒ کی غلطی ہے۔ خطابیؒ نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمانؓ نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالکؒ نے فاسد کہا اور ان پر حدیث حجت ہے۔ م ح۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاریؒ نے حدیث مذکور کو اس طرح روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہؓ سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھے الخ۔ م۔ ویجوز تزوج الامۃ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت اوکتابیۃ خواہ وہ باندی مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو ف اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المومنات فمن ما ملکت ایمانکم یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم دے دیا جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تم کو اچھی معلوم ہو۔ اور واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور مانند اس کے نصوص ہیں جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہٰذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔ وان تصبروا خیر لکم یعنی اگر تم اپنے آپ کو تھامے رہو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو وقال الشافعی لا یجوز للحران یتزوج اور شافعیؒ نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقصد ضرورت ہے ف جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو مملوک ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے ف اس لئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوک ہوگی سوائے اس کے جو مالک سے پیدا ہو اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچاری ہو۔ وقد اندفعت الضرورۃ بالمسلمۃ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہوگئی ف تو کتابیہ باندی سے جواز نہیں رہا ولہٰذا جعل طول الحرۃ مانعا منہ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دی گئی ف یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرو اور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہوگئی لہٰذا فرمایا من فتیاتکم المؤمنات یعنی اپنوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر لو تو کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے اور اس کے سوائے منع نہیں اور تم نے جو مفہوم نکالا وہ اپنی رائے ہے وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی اور ہمارے نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے ف یعنی فانکحوا ما طاب لکم اور واحل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی عورت ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو مملوکہ سے نکاح مکروہ ہے البدائع۔ رہا اولاد کو مملوکہ بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو مملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔ فیکون لہ ان لا یحصل الوصف۔ تو اس کو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد

ف یعنی مسلمانوں میں سے ۱۲۔

ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نہ کرے ف پھر جواب مذکور تو بحسب اصل نظر ہے اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوص کافروں کی مملوکہ سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کافی ؒ نے فرمایا کہ حذیفہؓ بن الیمان وکعبؓ د طلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک ہوئے تو انہوں نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہ ہوں ہم چھوڑے دیتے ہیں۔ مع۔ ولا یتزوج امة علی حرة اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقوله علیه السلام لا تنكح الامة على الحرة بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاویگی ف رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے اور اچھی اسناد سے اس کو ابن جریر الطبری نے وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ ؒ نے حسن بصری ؒ سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولیٰ ہے حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہؓ سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی وابن مسعود سے اور عبدالرزاق نے جابرؓ سے روایت کیا اور یہ قول مکحول وسعید بن المسیب وطاؤس کا ہے پس قیاس شافعی و مالک ضعیف ہوگیا۔ م ع۔ وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ پر حجت ہے اس کو غلام کے لئے تجویز کرنے میں ف یعنی شافعیؒ بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لئے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً ممانعت ہے۔ وعلى مالك في تجويزه برضا الحرة اور امام مالک پر حجت ہے ان کے تجویز کرنے میں برضامندی حرہ ف یعنی مالک بالقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اس پر باندی نکاح کرلی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اس کو مطلقاً جائز نہیں رکھتے۔ ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله تعالى اور بایں دلیل کہ رقیت کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف چنانچہ سزائے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور رجم ندارد کیونکہ آدھا نہیں ہوسکتا تو اعطائے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دو ہیں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم اس طرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو یہ بھی آدھی ہوگی۔ فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام تو مملوکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں ف تو حرہ موجود ہو یا حرہ کے ساتھ ملاکر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ ويجوز تزوج الحرة عليها اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ لقوله عليه السلام فتنكح الحرة على الامة کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے ف یہ ٹکڑا روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولانها من المحللات في جميع الحالات اور اس لئے کہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے ف چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملاکر اذلا منصف في حقها کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے ف تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر متفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج امة على حرة في عدة من طلاق بائن پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ پر اس کے طلاق بائن کی عدت میں ف یعنی حرہ کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم يجز عند ابي حنيفة ويجوز عندهما لان هذا ليس بتزوج عليها وهو المحرم تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اس لئے کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر باندی کا تزوج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لم يحنث بهذا اور اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاوے گا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزوج سے قسم میں حانث نہ ہوگا ف کیونکہ یہ حرہ پر تزوج نہیں تو جائز ہے۔ ولابي حنيفة ان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام

فيبقى المنع احتياطا۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے بوجہ بعضے احکام النفقہ عدت وغیرہ باقی ہونے کے تو احتیاطاً منع باقی رہے گا ف یعنی منع رہے گا کہ باندی اس پر نہ لاوے بخلاف اليمين لان المقصود ان لايدخل غيرها في قسمها برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کی باری پر دوسری کو داخل نہ کرے گا ف اور طلاق بائن میں حرہ کی باری ہی نہ رہی تو حانث نہ ہوگا اگرچہ منع ہے خلاصہ آنکہ منع باحتیاط ہے۔م۔ باندی کو طلاق رجعی دے کر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کر لے تو روا ہے۔ الذخیرہ۔ آزادہ کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان وللحران يتزوج اربعا من الحرائر والاماء۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزادیوں و باندیوں سے ف یعنی خواہ آزادیاں یا باندیاں یا مجموعہ دلیس له ان يتزوج اكثر من ذلك اور اس کو یہ روا نہیں کہ ان سے زیادہ کو نکاح میں لاوے ف اس پر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شتر بے مہار اس کے خلاف کہتے ہیں ان کے قول پر التفات نہ کیا جائے گا۔ ہاں لونڈیاں اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مضائقہ نہیں۔ وفی الفتح اگر ہزار باندیاں ہوں پھر اس نے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اس پر حرف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جورو کو غم نہ ہو تو اس کو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ لقوله تعالىٰ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلث وربٰع۔ بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار والتنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه اور کسی شمار پر نص کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے ف تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشيخ المحقق اس آیت کا سیاق واسطے عدد حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصود کرنا اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا کہ ہم نے حلال کر دیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک معلوم ہوا پس زائد نہیں پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایکبارگی یا متفرق جس طرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت کیا کہ جب اسلام لایا تو اس کے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار ان میں سے چھانٹ اور باقی چھوڑ دے مف۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تنصیص اس طرح ہو کہ جیسے یہاں احلال کی قید واقع ہوا اور مطالب السبب ہو تو وہاں عدد منصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء میں ہے بخلاف قوله تعالىٰ جاعل الملٰئكة رسلا اولى اجنحة مثنىٰ وثلث وربٰع کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن بچوں نے گہوارہ میں کلام کیا تین ہیں بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطیؒ نے دس یا زیادہ شمار کئے اور سب سے زیادہ اقوی اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔م۔ وقال الشافعي لايتزوج الا امة واحدة لانه ضروري عنده۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے۔ ف جیسے مردار کی اجازت بقصد ضرورت ہے۔ والحجة عليه ماتلونا اور شافعی پر حجت یہ آیت ہے جو ہم نے تلاوت کی ف کیونکہ ما طاب عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامة المنكوحة ينتظمها اسم النساء۔ کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء کا لفظ شامل ہے۔ كما في الظهار جیسے ظہار میں شامل ہے ف ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورو کی پیٹھ کو اپنی ماں کی پیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے سزا لئے قول دی۔ پس الذين يظاهرون من نسائهم جو لوگ

اپنی عورتوں سے مظاہرت کریں اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آوے کہ جو اپنی باندی جورو سے مظاہرہ کرے اس پر کچھ لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے ف عطاءؒ نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا المحلی لابن حزم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی اور مالکؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی لہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہے ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین والحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا ادھیا کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے اور آزاد مرد چار کو لاوے گا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف کیونکہ غلام بھی اس درجہ کو پہونچا کہ اس نے اللہ تعالیٰ عزوجل کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ بنادیا۔ فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی ینقضی عدتہا پھر اگر آزاد نے چاروں سے ایک کو یا غلام نے دو سے ایک کو طلاق بائن دی تو اس کو روا نہیں کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت گزر جاوے ف اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں۔ مع۔ وفیہ خلاف الشافعیؒ اور اس میں امام شافعیؒ کا خلاف ہے۔ وھو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت اور یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی ف شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے ف یہی قول شافعی ہے۔ ولا یطأھا حتی تضع حملہا اور اس عورت سے وطی نہ کرے گا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نہ کرے ف وھذا عند ابی حنیفۃ و محمدؒ اور یہ حکم ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے ف اسی پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ نکاح فاسد ہے ف یہی قول زفرؒ و مالکؒ و احمدؒ ہے۔ وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع اور اگر حمل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے ف یعنی حمل زنا نہ ہو اگرچہ وطی شبہ یا وطی نکاح فاسد سے یا مشترکہ لونڈی سے مع دعویٰ ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ ہے۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حمل زنا میں جو ناکح سے نہ ہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہے ف تو ہر حمل محترم میں نکاح باطل وھذا الحمل محترم لانہ لاجنایۃ منہ۔ اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہے۔ ولھذا لم یجز اسقاطہ اور اسی وجہ سے اس کا گرانا جائز نہیں ہے ف بذریعہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اس وقت کہ خلقت اعضاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں۔ اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گرانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ دہ۔ ولھما انہا من المحللات من النص اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ کہ یہ عورت منجملہ حلال عورتوں کے بحکم نص ہے ف یعنی قولہ تعالیٰ احل لکم ما وراء ذلکم وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ الوطی حرام ہونا اس لئے ہے کہ اپنا پانی غیر کی

کھیتی میں نہ سینچے ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہے۔ پس ہم نے نکاح جائز رکھا اور وطی حرام نکالی اور جو حمل ثابت النسب ہو اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء اور منع ہونا ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے ف کیونکہ وہ شرعاً حقدار ہے۔ ولا حرمۃ للزانی اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے ف تاکہ اس کا حق محفوظ رہے۔ فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو کوئی حربیوں میں سے گرفتار کرلایا ہے تو نکاح فاسد ہے ف یہی اصح ہے الزیلعی۔ لانہ ثابت النسب کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے فت اس کے شوہر حربی کافر کا ہے حتیٰ کہ اگر وہاں زنا سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہئے۔ وان زوج ام ولدہ۔ اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کردیا ف یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اس کے کوئی اولاد ہو چکی ہے کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وھی حامل منہ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہے فالنکاح باطل تو نکاح باطل ہے۔ لانہا فراش لمولاھا حتی یثبت نسب ولدھا منہ من غیر دعوۃ کیونکہ ام ولد اپنے مولی کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولی سے بدوں دعوت کے ثابت ہوجاتا ہے ف جیسے حرہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہے کہ نفی ہوجاتا ہے اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فلو صح النکاح یحصل الجمع بین الفراشین پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہوجاویں ف یعنی مولی کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہئے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ ضرور ہے۔ الا انہ غیر متاکد حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اس کے بچہ کا نسب بغیر لعان کے منتفی ہوجاتا ہے ف بخلاف حرہ منکوحہ کے فلا یعتبر مالم یتصل بہ الحمل تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل متصل نہ ہو ف اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہوگیا اور مسئلہ یہی ہے۔ قال ومن وطی جاریتہ کہا اور جس نے اپنی لونڈی سے وطی کی ف وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجھا پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح تو نکاح جائز ہے ف خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہے یا بدون استبراء کے ہر حال جائز ہے۔ لانہا لیست بفراش لمولاھا کیونکہ باندی اپنے مولی کی فراش نہیں ہے۔ فانہا لو جاءت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدوں دعوت کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا ف بلکہ جب مولی کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولی سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہ ہوئی تو اس کو غیر کا فراش نکاحی کردینا جائز ٹھہرا الا ان علیہ ان یستبرءھا صیانۃ لمائہ لیکن مولی کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا استبراء کرے ف یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کردے تاکہ حاملہ نہ ہونا معلوم ہوجائے۔ واذا جاز النکاح۔ اور جبکہ نکاح جائز ٹھہرا ف اگرچہ مولی نے استبراء نہیں کیا۔ فللزوج ان یطاھا قبل الاستبراء تو شوہر کو روا ہے کہ استبراء سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ ف اور حیض ہوجانے کا انتظار نہ کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطاھا قبل ان یستبرءھا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرلے قبل اس کے کہ اس کا استبراء کرے ف یعنی اس کے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض

کے دریافت کرے۔ لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه کیونکہ احتمال ہے کہ اس کا رحم مولی کے پانی سے مشغول ہو تو استبرائی لازم ہے ف۔ اگرچہ حکماً وطی جائز ہے۔ کمافی الشراء۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ف۔ موجب استبراء یہی احتمال ہے کہ شاید بائع کے نطفہ سے مشغول ہو العنایہ۔ شیخ ابو اللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہیں النہایہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب ہے اور احتمال سے باب فروج میں وجوب ہوتا ہے کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اس کے فراغت کا ہے ف۔ کہ مولی کے نطفہ سے مشغول نہیں۔ فلا یومر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا تو یہاں استبراء کا حکم نہ ہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشراء لانه یجوز مع الشغل برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے ف۔ تو شاید رحم میں نطفہ بائع ہو اور نکاح ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا۔ مخفی نہیں کہ اس سے تو صرف ایک نشان نکلا کہ رحم فارغ ہے اور اس نشان کے معارضہ میں صریح مولی کی وطی کرنا موجود ہے۔ فافہم۔ م۔ ع۔ وکذا اذا رأی امرأة تزنی۔ اور اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے ف۔ جیسے اس دیار میں کسبیاں ہیں۔ فتزوجها پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا حل له ان یطأها قبل ان یستبرئها تو اس کو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ عندهما یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے وقال محمد لا احب له ان یطأها مالم یستبرئها اور امام محمدؒ نے کہا کہ میں اس کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اس کا استبراء نہ کرلے ف۔ یہی احوط ہے۔ والمعنی ماذکرنا اور معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے ف۔ یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولی نے بیاہ دی تو بلاخلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے ف۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعة باطل اور عقد متعہ باطل ہے ف۔ اس پر چاروں ائمہ و فقہاء امصار سب کا اجماع ہے۔ ف۔ وهو ان یقول لامرأة تمتع بک کذا مدة بکذا من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت تک بعوض اس قدر مال کے مزہ اٹھاؤں گا ف۔ یعنی بغیر گواہوں کے مثلاً دس روز یا پانچ روز یا ایام ذکر نہ کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ مف۔ یعنی جو الفاظ کہ صرف تقاضائے شہوت کے لئے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اس میں تابع ہے اور بعض تواریخ میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھا یہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شائد کہ امام مصنفؒ کو ملی حتی کہ بغیر پرکھنے کے اعتماد کر لیا اور لکھا کہ وقال مالک هو جائز لانه کان مباحا فیبقی الی ان یظهر ناسخه مالکؒ نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو ف۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالکؒ کا قول نہیں ہے۔ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اس کا باعث یہ ہوا کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی اس پر حد ماری جائے گی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حدود بوجہ شبہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجملہ متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة ہم جواب دیتے ہیں کہ اس کا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوا ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ ابن عباس صح رجوعه الی قولهم فتقرر الاجماع ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کی

طرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے ف۔ بلکہ حق یہ کہ اس کا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور نسخ اس کا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اس کا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ھو لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ھم العادون اس میں صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورات کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اس کو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اس کے سوائے ہے باطل ہے حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی اوطاس میں مکہ کے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازمی نے کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت ان کو وطن میں نہیں دی گئی سوائے اس کے جب سفر دوری و درنگی و مشقت ہوئی۔ ف۔ پھر عام اوطاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اوطاس میں متعہ کی اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور بیہقی نے مانند اس کے ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔ سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو میں اور ایک میرا ساتھی دونوں ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عطار تھی گئے اور اپنے آپ کو اس پر پیش کیا اس نے کہا کہ تو مجھے کیا دے گا میں نے کہا کہ اپنی چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھ کر جوان تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہم کو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اس نے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے کوئی ہو وہ اس کی راہ چھوڑے رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی والنسائی وغیرہم اور ابو داؤد نے اس کو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے ابن عباس کے جو اس وقت طفل تھے انہوں نے بعد زمانہ حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منھن سے تاویل کر کے اس طرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس میں ضرورت پڑے جس سے خوف زنا ہو تو اس کو متعہ جائز ہے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ ٹھہر اے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں کے متعہ اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت تو جواب نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا پس جب پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو بلا کر جھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری پیٹھ کو دکھ پہنچاؤں گا۔ کما فی روایۃ مسلم فی صحیحہ۔ اس کے بعد ابن عباس نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ

چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے خلافت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن زبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اس وقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے ہو گئے تھے پس عبداللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بعضے آدمی جن کی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھوں کی طرح دل کی آنکھیں اندھی کر دیں وہ متعہ کا فتویٰ دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تعریض کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ بول اٹھا کہ آپ اس طرح کہتے ہیں حالانکہ یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کیا جاتا تھا الخ۔ اس میں ابن الزبیر نے آخر میں کہا کہ واللہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اس وقت میں ابن عباس صرف یہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں دور زمانہ دراز تک بقدر ضرورت جائز ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتدائے اسلام میں اس طرح تھا کہ آدمی کسی پردیس میں جاتا جہاں کچھ شناسائی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لئے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تمتع کر لیتا یہاں تک کہ یہ آیت اتری تو ہر فرج سوائے ان دونوں کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر توبہ کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابو الشعثاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جاتے تھے جب اس عقبہ پر پہنچے جو متصل شام ہے تو عورتیں آئیں اور ہم کو متعہ یاد آیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر ان کو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وے عورتیں ہیں جن سے ہم متاع کر چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یہاں تک کہ رخسارۂ مبارک سرخ اور چہرہ ہیبتناک ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کر کے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ جابرؓ نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم وداع کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نہ کریں گے۔ رواہ الحازمی اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں احادیث بہت اور مشہورات ہیں اور اس پر صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سوائے ایک فرقہ روافض کے اور اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے م فائدہ والنکاح الموقت باطل اور وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے ف متعہ سے فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و مہر و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م مثل ان یتزوج امرأة بشهادة شاهدین عشرة ایام مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لئے نکاح کرے ف تو نکاح جائز سے خلاف اس میں دس روز کی حد ہے۔ وقال زفرؒ ہو صحیح لازم۔ اور زفرؒ نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ ف یعنی ہمیشہ کے لئے لازم ہے بدون طلاق کے رفع نہ ہوگا کیونکہ صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ مضر نہیں لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے بلکہ شرط خود خارج ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط

ف یعنی متاع کی شناسائی اور آشنائی سے جو ملاقات کرنا انہیں ان کو بھگا دیا اور یہ سلسلہ نہیں رکھا اور یہ معنی نہیں کہ کسی سے متاع کیا تھا کیونکہ صاف عبارت یہ کہ عورتیں اس آشنائی کی وجہ سے ملنے آئیں جو سابق متعہ سے ہو چکی تھی۔ ۱۲ م

نہیں بلکہ گویا ایجاب وقبول اسی وقت تک کے لئے ہے اور ایسا ایجاب وقبول صحیح نہیں ہے۔ ولنا انہ اتی بمعنی المتعۃ اور ہماری حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا فـ کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چندے تمتع لیا جاوے نہ انکہ مصالح نکاح مرعی ہوں۔ والعبرۃ فی العقود للمعانی اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے فـ چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے تو وہ وصی ہو جائے گا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی میں میرا وصی ہے تو وکیل ہو جائے گا۔ حسنؒ نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس یا ایسا وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہ ہوگی ذکر کیا تو نکاح ہو جائے گا اور اس کو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد ہے النہر الفائق۔ ولا فرق بین ما اذا طالت مدۃ التاقیت او قصرت اور کچھ فرق نہیں اس میں کہ وقت محدود کی مدت دراز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ھو المعین لجہۃ المتعۃ وقد وجد کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور وہ پایا گیا فـ یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔ ومن تزوج امراتین فی عقدۃ واحدۃ واحدٰھما لا یحل لہ نکاحھا اور جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ ان میں سے ایک عورت اس کو حلال نہیں ہے فـ خواہ بوجہ قرابت محرمہ یا رضاع یا صہریت کے صح نکاح التی حل نکاحھا تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ وبطل نکاح الاخریٰ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا فـ گویا اس نے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اس پر حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان المبطل فی احدھما کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے ایک میں ہے فـ تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر وعبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا فـ تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔ لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ وقبول العقد فی الحر شرط فیہ حالانکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے فـ اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جمیع المسمیٰ للتی حل نکاحھا عند ابی حنیفۃ پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہے جس کا نکاح صحیح ہو گیا وعندھما یقسم علی مہر مثلیھما اور صاحبین کے نزدیک مسمی دونوں کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے فـ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور محرمہ کا مثل تین ہزار اور محللہ کا بھی تین ہزار ہے تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا وھی مسألۃ الاصل اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔ ومن ادعت علیہ امراۃ انہ تزوجھا واقامت بینۃ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے اور دعویٰ پر گواہ قائم کئے۔ فجعلھا القاضی امراتہ پس قاضی نے اس عورت کو اس کی جورو کر دیا فـ یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہے اس معاملہ میں اس کے نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اس نے عورت کو ان گواہوں پر اگرچہ عادل نہ ہوں اس مرد کی جورو کر دیا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسعھا المقام معہ وان تدعہ یجامعھا تو عورت کو گنجائش یہ ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے فـ یعنی گنجائش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے ھذا عند ابی حنیفۃ وھو قول ابی یوسف اولا اور یہ ابوحنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا وفی قولہ الآخر وھو قول محمد لا یسعہ ان یطأھا اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گنجائش نہیں کہ اس عورت سے وطی کرے

اور یہی شافعی کا قول ف ۔ و مالک و احمد کا ہے اگر بائع نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کئے اور قاضی نے حکم دے دیا اور دام دلوائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ الحجة اذالشهود كذبة کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اس لئے کہ گواہ جھوٹے ہیں فصار کما اذا ظهرانهم عبيد او كفار تو ایسا ہوا کہ جیسے اس وقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں ف ۔ جن کی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بلا خلاف یہ گنجائش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے ولابی حنیفة ان الشهود صدقة عنده اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہیں۔ وهو الحجة اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق کیونکہ حقیقت صدق پر واقف ہونا متعذر ہے ف ۔ اور جو بات متعذر ہو اس کی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دیوے حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھ پر حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائے گا پس اس نے شرعاً حکم قضاء واجبی دیا۔ بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر بخلاف کفر ورق کے کہ ان دونوں پر واقف ہونا باسانی تیسر ہے۔ واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ باطنا قطعا للمنازعة اور جبکہ حجت پر قضاء مبنی ٹھہرے اور یہاں اس کو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے ف ۔ تو یہ قضاء نکاح کا پیدا کرتا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے روبرو حکم ہو یہی عامہ مشائخ کا قول ہے ۔ بخلاف الاملاک المرسلة ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے ف ۔ یعنی جنکے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کئے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہ ہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطنا نافذ نہ ہوگا۔ لان فی الاسباب تزاحما ۔ اس لئے کہ سببوں میں باہم مزاحمت ہے ف ۔ تو یہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے مالک ہوا کیونکہ بعض سبب سے بعض سے مزاحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً سب ہی جمع ہو جاویں ن ف ع ۔ فلا امکان ۔ تو قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کا بھی امکان نہیں ف ۔ واضح ہو کہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ قضائے قاضی باطناً نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین وائمہ ثلثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعضكم الحن بحجته الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنی آنحضرت صلعم نے آگاہ فرمایا کہ بعض تم میں سے بعض پر حجت میں زیادہ گویا ہو حتی کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دے دوں لیکن اگر درحقیقت اس کی ملک نہ ہو تو وہ چیز اس کے لئے آگ کا ٹکڑا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اظہار اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ میں نہیں نافذ ہے اور نکاح میں نافذ ہے یوں ہی جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالی نے شرعی حاکم کی طرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو۔ اسی واسطے قضاء صرف اظہار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع نہ ہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہے حتی کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور دراصل وہی امام سلطان ہے۔ پھر اس کی طرف سے حکم جابجا

ہوتے ہیں۔ پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اس کو مجبور کرے گا اور مانند اس کے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اس کو حکم کرے کہ فروخت کر کے قرضہ دے اور اگر اس نے نہ مانا تو خود فروخت کر کے ادا کر دے غرضیکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب متنازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزوم ہوگا پس اس وقت خود عامہ کا تصرف روک دیا جا دے اور قاضی کا تصرف ان پر نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے۔ پس اظہار ملزم از قسم انشاء ہے اگر گواہوں سے اس کے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع ہے مرجع ان کا قاضی کا حکم ملزم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے ان کا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب نکاح ثابت ہوا تو اس نے حکم ملزم دیا گواہوں کے سامنے تو اس کے یہی معنی کہ ہیں تے اس عورت کو اس مرد کی جورو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جاتا ہے۔ پس یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اس وجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی جس مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اس وقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں۔ لقولہ فان تنازعتم فی شیٔ الایۃ وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور کئے جاتے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث۔ الحن بحجۃ الخ میں یہ حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو اس کو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اس نے لیا وہ قطعۃ النار ہے۔ یوں ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اس نے بیع کو بجائے ان کے اس وقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دے دے گا لیکن جو بات واقع میں ہے وہی رہے گی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراز کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتایا کہ ہم نے تیرے واسطے جھوٹ کہا ہے تو اس کو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے بخلاف اس کے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضائے قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا الزام۔ پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جائے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ صرف خبر ہو تو قطع خصومت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دے دیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اس کی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا۔ پس مدار نفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کر کے قاضی کے حکم پر مرجوع ہیں تو قاضی نے انشائے عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ (فروع) اگر نکاح میں وقت محدود نہ کیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دوں گا تو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دوں گا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ البحر۔ مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہے گا ت ھ۔ عورت کو سزا دم دینے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ المحیط اہل السنۃ والمعتزلہ کے درمیان مناکحت میں امام سنغدی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاوی الصغری میں ہے کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی

لمزد شافعی کو دے جیسے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں - مح - شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ وشیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہے لیکن ان کو لڑکی نہ دینا ہی مختار الفتوے رہے گا۔ (واللہ اعلم - م)

باب فی الاولیاء والاکفاء

اولیاء جمع ولی اور اکفاء جمع کفو یعنی ہمسر - م - ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے - قرابت وراثت سے اور ولاء سے اور امامت سے اور بادشاہت سے - البحر - جو لوگ ولی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہو سکتے تاضیخان بشرطیکہ ہتک حرمت امت نہ کرے - ق - مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہے اور اسی پر فتوی رہے الوجیز - مملوک و مرتد وصغیر کی ولایت نہیں ہے اور کافر کی ولایت کافر پر ہے - م ف - ینعقد نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ برضاها وان لم یعقد علیها ولی بکرا کانت او ثیبًا منعقد ہو جاتا ہے نکاح آزاد عاقلہ بالغہ کا اس کی رضا مندی کے ساتھ اگرچہ اس پر ولی عقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی ظاهر الروایۃ - یہ ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے وعن ابی یوسف انہ لا ینعقد الا بولی اور ابو یوسف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کیساتھ ف یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو - وعند محمد ینعقد موقوفا - اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا ف اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں خواہ شوہر کفو ہو یا نہو - ع - وقال مالک والشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلا اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا ف اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا - فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن یعنی تم لوگ مت روکو عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں یہ خطاب اولیا کو ہے پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روکنے پر آیت کا نزول ہے کما رواہ البخاری وغیرہ - اور بدلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدوں اپنے ولی کی اجازت کے تو اس کا نکاح باطل ہے - رواہ الترمذی وابو داؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم - لان النکاح یراد لمقاصده والتفویض الیهن مخل بها کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہیں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سپرد کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے ف تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے - الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل بالاجازۃ الولی - مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہو جائے گا ف لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا - جواب یہ کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آوے تو ان کو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کریں - کیونکہ خلع کے لالچ سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہے - حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے اور ولی کی صرف اجازت ہے پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے - ووجه الجواز انها تصرفت فی خالص حقها - اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا - وهی من اهله لکونها عاقلۃ ممیزۃ - اور یہ عورت لائق تصرف ہے کیونکہ

وہ خود عقل والی تمیز دار ہے ف اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اس کا تصرف جائز ہے۔ ولھذا کان لھا التصرف فی الم
اور اسی لیاقت کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولھا اختیار الازواج۔ اور عورت کو
شوہروں میں پسند کا حق ہے ف یعنی کہے کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطالب الولی بالتزویج
کیلا ینسب الی الوقاحۃ اور نکاح باندھ دینے کا مطالبہ اس کے ولی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ
دلیری کی نسبت نہ ہو ف لوگ یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہے کہ خود عقد باندھتی ہے اور حدیث میں
ہے کہ ایم بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اس کی ذات میں اجازت لی
جاوے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔ رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے
اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اس نے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تیرا اختیار اس پر نہیں ہے۔ اور
عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرمہ ابن عباسؓ میں روایت کی کہ ایک
باکرہ نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کیا حالانکہ میں راضی نہیں ہوں تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار دیا۔ اس کے اسناد بثقات ہے لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مراسیل جید ہمارے
وجمہور کے نزدیک حجت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا۔ اور
ام سلمہ کے امور منظور کئے تو ام سلمہؓ نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر
بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہؓ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول
کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہے صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ
اسی حدیث میں حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے اولیاء میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اس کو منظور نہ کرے فاحفظہ۔ م ع
ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر الکفو۔ پھر ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ف یعنی عورت نے خواہ
کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ منعقد ہو جائے گا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو
اعتراض کا حق حاصل ہے ف حتی کہ نکاح فسخ کرا دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہیں تاضیعان
وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ لا یجوز فی غیر الکفو اور نوادر حسن میں ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں
جائز ف یعنی عورت نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منعقد نہ ہوگا لانہ کم من واقع لا یرفع کیونکہ
بہت سے واقعات مرافعہ نہیں ہوتے ہیں ف یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے تو کفو ہی میں جائز
ہونا چاہیے۔ م۔ یہی روایت حسن واسطے فتویٰ کے مختار و صحیح ہے۔ القاضی والقنیہ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرا دے تو صحیح نہیں ہے
الحقائق۔ ع۔ ویروی رجوع محمد الی قولھما اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کی طرف مروی ہے ف پس تینوں
اماموں کا اتفاق ہو گیا پھر صغیرہ باکرہ و ثیبہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع
نہیں۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ علی النکاح خلافا للشافعی اور جائز نہیں ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا
برخلاف قول شافعی کے ف کہ باکرہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الاعتبار بالصغیرۃ دلیل شافعی کی
صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے ف وجہ قیاس دونوں کی نادانی ہے۔ وھذا لانھا جاھلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ
ولھذا یقبض الاب صداقھا بغیر امرھا اور یہ بات اس وجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ
تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اس کا مہر بدوں اس کے حکم کے اس کا باپ وصول کرتا ہے ف جواب

یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ آنکہ اس کو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ اس پر فرض ہو چکا۔
ولنا انها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاجبار اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزادہ ہے تو کسی
دوسرے کو اس پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولاية على الصغيرة لقصور عقلها اور صغیرہ (اگرچہ آزادہ ہے)
اس پر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اس کے قصور عقل کے ہے ف یہ بالغہ میں باقی نہیں۔ وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه
الخطاب اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور
فرائض روزہ نماز ادا کرنیکا حکم الٰہی اس پر متوجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر
جائز نہیں۔ فصار كالغلام۔ تو یہ مثل طفل کے ہو گیا ف یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ
نہیں جائز ہے۔ وكالتصرف في المال اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ف حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی
نہ ہو تو اس پر اجبار بھی جائز نہیں۔ وانما يملك الاب قبض الصداق برضاها دلالة اور باپ کو اس دختر بالغہ
کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی جہت سے کہ دلالت کی راہ سے اس کی رضامندی ہے ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔
نہ آنکہ جبراً وصول کر سکتا ہے۔ ولهذا لا يملك مع نهيها اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ
اس کا مہر وصول نہیں کر سکتا ف تو جبری نہیں بلکہ اجازتی ہے۔ قال فاذا استاذنها الولى فسكتت او ضحكت فهو اذن۔
کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی پس وہ چپکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقوله عليه
السلام البكر تستامر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اس کی
ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہو گئی تو راضی ہو گئی ف یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح الستہ
میں ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح نہ کی جاوے یہاں تک کہ اس سے
حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نہ کیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لی جاوے لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
اس کی اجازت کیونکر ہے فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے ۔ ع۔ لان جنبة الرضاء فيه راجحة لانها تستحي عن
اظهار الرغبة لا عن الرد کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہے نہ انکار کرنے سے ف پس راضی نہ ہوتی تو نہیں کر دیتی والضحك ادل على الرضاء من السكوت اور
ہنسنا تو چپ ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے ف اور یوں ہی مسکرانا بقول صحیح المبسوط۔ بخلاف ما اذا
بكت لانه دليل السخط والكراهة بخلاف اس کے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے وقيل اذا ضحكت
كالمستهزئة بما سمعت اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہے۔ لا يكون رضاء
تو ایسا ہنسنا رضامندی نہ ہوگا ف اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بكت بلا صوت لم يكن ردا اور جب بغیر آواز کے روئی تو
رد نہ ہوگا ف بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضیخان ھ۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ۔ ع ھ۔ اگر باآواز بلند روئی
پھر عقد کیا گیا پھر اس نے اجازت دی تو صحیح ہو گیا السراج د۔ سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور اشباہ میں ۲۷ مسائل میں بمنزلہ قول
ہے انا نجملہ ایک اجازت بکر میں۔ دوم ولی نے عقد کیا اور اس کو خبر پہنچی کہ فلاں شوہر ہے اس مہر میں تیرا نکاح کر دیا۔
پس ساکت ہو گئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی ھ۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ
ہوئی اور ایک ساعت خاموش ہوئی اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج ھ م۔ قال وان فعل هذا غير الولى۔ امام محمد نے کہا اور

اگر غیر ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے
نے ۔ او ولی غیرہ اولی منہ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن
رضا حتی تتکلم بہ تو باکرہ کی رضا حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ باکرہ اس کو زبان سے کہے ف اور
سوائے اس کے سکوت وغیرہ رضا نہ ہوگا۔ لان ہذا السکوت لقلة الالتفات الی کلامہ لم یقع دلالة علی
الرضا ولو وقع فهو محتمل کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہے
تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے ف کہ شاید رضامندی مراد
نہ ہو۔ والاکتفاء بمثله للحاجة اور سکوت کے مثل امور پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے ف کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی
حاجت نہیں ف تو زبانی اجازت چاہیئے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی برخلاف اس کے جب
اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی ہو ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ۔ تو یہاں شرم سے ضرورت
قائم ہے حتیٰ کہ سکوت کافی ہے۔ لانہ قائم مقامہ کیونکہ ایلچی بجائے ولی کے ہے۔ وتعتبر فی الاستیمار
تسمیة الزوج علی وجه یقع به المعرفة لتظهر رغبتها فیه من رغبتها عنه اور اجازت لینے میں شوہر کا اس طرح نام لینا جس
سے شناخت ہو جاوے معتبر ہے تاکہ باکرہ بالغہ سے اس میں رغبت اس کی بے رغبتی سے ظاہر ہو جاوے
ف اگر فلاں وفلاں وفلاں کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ ہے یوں ہے جب اس کے
چچازاد وقرابتی جو معدود ہیں ذکر کئے ہوں۔ اور اگر اس نے کہا کہ جو تو کرے مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت
نہیں ۔ ت ۔ ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه اور اس میں مہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے
کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہے ف اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح۔ اور صحیح یہ کہ شرط
نہیں ۔ المبسوط ۔ ع ۔ ولو زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا اور اگر اس کا نکاح
کر دیا پھر اس کو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی ف کہ ولی یا اس کے ایلچی
کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے۔ اور غیر میں زبان سے اقرار ضرور
ہے۔ لان وجه الدلالة فی السکوت لا يختلف کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہیں ف
خواہ قبل نکاح ہو یا بعد نکاح ہو۔ ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیه العدد پھر خبر دینے والا اگر کوئی
فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہے۔ عدد ف یعنی کم تر دو آدمی ہوں۔ او العدالة یا عادل ہو ف جبکہ ایک
ہو۔ عند ابی حنیفة خلافا لهما یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف کہ ان کے نزدیک
صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان رسولا لا یشترط اجماعا اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق
اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ وله نظائر۔ اور اس کے نظائر ہیں۔ ف جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہو جانے کی
خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلچی نہیں ہے تو وکیل کا تصرف برابر قائم رہے گا مگر جبکہ مخبر عادل ہو یا دو
عدد ہوں تو معزول ہو جائے گا۔ ولو استاذن الثیب فلا بد من رضاها بالقول اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت
مانگی تو زبان سے اس کی رضامندی ضرور ہے۔ لقوله علیه السلام الثیب تشاور کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ

لہ فضولی جو بغیر بھیجے ہوئے اپنی طرف سے خبر دے ۔ ۱۲

ثیب مشورت کرے گی ف یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباس رضؓ سے روایت ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے ف تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد عیبا منها اور اس لئے کہ ثیبہ کے حق میں زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل الحیاء بالممارسة فلا مانع من النطق من حقها اور ممارست کی وجہ سے اس کی حیاء خود کم ہو گئی ہے تو اس کے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذا زالت بکارتها بوثبة او حیضة او جراحة او التعنیس فهی فی حکم الابکار اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانها بکر حقیقة لان مصیبها اول مصیب لها کیونکہ یہ عورت درحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اس کو پہنچنے والا اس کا پہلا ہی پہنچنے والا ہے ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنه الباکورة والبکرة اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے ف باکورہ پہلا پھل اور میوہ و بکرہ اول صبح۔ یوں ہی یہ عورت ہے کہ پہلے اس کی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ عرفی نہ ہو۔ ولانها تستحی لعدم الممارسة اور اس وجہ سے کہ وہ بھی بوجہ عدم ممارست کے حیاء کرے گی ف تو زبان سے صریح اجازت نہ دے گی۔ ولو زالت بکارتها بزنا فهی کذلک عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتها لانها ثیب حقیقة اور اگر اس کی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو تو وہ بھی ابو حنیفہؒ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اس کی خاموشی پر اکتفا نہ کیا جائے گا کیونکہ حقیقت میں وہ ثیبہ ہے۔ لان مصیبها عائد الیها کیونکہ جو اس کو پہنچ لیا وہ دوبارہ اس کو پہنچے گا ف یعنی جو فعل اس کو زنا سے پہنچا وہی اب نکاح سے پہنچے گا۔ تو ثیبہ ہے۔ ومنه المثوبة والمثابة والتثویب اور اسی سے مثوبہ اور مثابہ اور تثویب مشتق ہیں ف مثوبہ جو عمل نیک کا ثواب ملے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہاں آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کعبہ کو مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج و عمرہ کے لئے آتے ہیں اور تثویب اذان کو دہرانا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے۔ ولابی حنیفة ان الناس عرفوها بکرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو باکرہ جانتے ہیں تو اس کی زبان سے بولنے پر عیب رکھیں گے تو وہ بولنے سے باز رہے گی ف تو اس جہت سے اس پر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها تو اس کی خاموشی پر اکتفا کر لیا جاوے تو اس کے مصالح معطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او نکاح فاسد برخلاف اس کے اگر وہ شبہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو ف مثلاً بیہودہ عورتوں نے اس کو بجائے اس کی بہن کے دولہن میں سلادیا حتی کہ بہن کے شوہر نے شبہ میں اس سے وطی کرلی یا اس کا کسی سے نکاح فاسد مع دخول واقع ہوا۔ چنانچہ اس پر عدت واجب ہوئی اور اس کو عقر یا مہر دلایا گیا تو اس وقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہے۔ لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما کیونکہ شرع نے اس کو ظاہر کردیا اس لئے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق کئے ہیں ف مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اس کے لوگ و عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کردیں حتی کہ اور لوگ اس کو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے

اور اس کی اجازت بغیر زبانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شرع نے اس کو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔
اما الزناء فقد ندب الی سترہ رہا زنا تو شرعاً اس کو پوشیدہ کرنے پر مندب کیا گیا ہے ف پس اگر مخفی رہا تو وہ
بمنزلہ باکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف شرع ہوگا۔ حتی لو اشتہر حالہا لا یکتفی بسکوتہا
حتی کہ اگر اس کا حال یعنی زنا کرنا مشتہر ہو جاوے تو اس کے سکوت پر اکتفا نہ کیا جائے گا۔ ف لیکن واضح ہو کہ
اشتہار سے لوگوں کی بدگوئیاں اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشتہر ہونا یہ کہ شرعاً چار گواہوں نے معائنہ کر کے
گواہی دی ہو حتی کہ جو اس کو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہے چنانچہ
جو اس کو قذف کرے حد مارا جائے گا۔ یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے فاحفظہ۔ م۔ مسئلہ اختلاف شوہر و
زوجہ و مرافعہ عند القاضی واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکت اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہنچی پس تو خاموش رہی
ف یعنی بکر بالغہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ وقالت رددت۔ اور بکر بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا تھا ف
اور دونوں کے پاس گواہ نہیں ہے فالقول قولہا تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ
اور زفرؒ نے کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہے
اور رد کرنا عارض ہے ف یعنی اصل میں خاموش تھی اس پر بولنا پیدا ہو تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہے وہ
خود ثابت ہے اور اس کے رد پر جو عارض ہو اس کے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی
ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ فصار کالمشروط لہ الخیار اذا ادعی الرد بعد
مضی المدۃ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جس کے لئے خیار شرط کیا گیا تھا جب اس نے بعد مدت خیار کے رد
کرنے کا دعوی کیا ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار رہے
چاہے اس مدت میں بیع توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش
کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہیں کی اور بکر نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے۔
کیونکہ تمام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے اسی طرح بیان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا
قبول ہے۔ ونحن نقول انہ یدعی لزوم العقد وتملک البضع اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعوی کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم
ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأۃ تدفعہ اور عورت اس کو دفع کرتی ہے۔ فکانت منکرۃ تو عورت
انکار کرنے والی ٹھہری ف اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکر کا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے
کالمودع اذا ادعی رد الودیعۃ جیسے وہ شخص جس نے اپنی حفاظت میں مال ودیعت لیا ہے جب ودیعت
واپس دینے کا مدعی ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور
مالک ودیعت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم قد ظہر بمضی المدۃ برخلاف مسئلہ
خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا ف جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی
ہے وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح اور اگر شوہر نے عورت
کے چپ رہنے پر گواہ قائم کئے تو نکاح ثابت ہو گیا ف یعنی گواہ عادل قائم کئے تو انکار کرنے والے
کا انکار باطل ہو گیا۔ لانہ نور دعواہ بالحجۃ کیونکہ اس نے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔
وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں ف اور اس نے چاہا کہ عورت منکرہ سے اس کے

دعوی پر قسم لی جاوے۔ فلا یمین علیها عند ابی حنیفة تو ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ف بخلاف صاحبین
وهی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسالہ ہے ف یعنی نکاح و
رجعت اور ایلاء میں وطی کرلینا اور رقیت و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں ابوحنیفہ کے نزدیک مدعاعلیہ
منکر پر قسم نہیں خلافا لصاحبیہ۔ وسیاتیك فی الدعوی ان شاء الله تعالیٰ اور عنقریب کتاب الدعوی میں
انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آوے گا ف بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہے قسم عائد ہے۔
کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین و ائمہ ثلثہ ہے۔ ع۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت
سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے
اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر پہنچی تو میں راضی ہوئی تھی تو قول
وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی عورت
نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہیں اور قبل عقد کے رد ہے پھر اگر ولی
نے عقد کیا پس خاموش ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اس کی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ
خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اس نے کہا کہ میں
بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ عمر اس کو محتمل ہو۔ ت۔ و۔ ویجوز نکاح
الصغیر والصغیرة اذا زوجها الولی اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیر کا یا صغیرہ کا جبکہ ان کو ولی نکاح کرے
بکرا کانت الصغیرة او ثیبا خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ف اس طرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے وطی کرلی پھر
طلاق دی یا مر گیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ یوں ہی ولی خواہ باپ و دادا ہو یا
کوئی دوسرا ہو۔ والولی هو العصبة اور ولی وہ ہے جو عصبہ ہو ف یعنی ایسا وارث کہ اگر صغیر یا صغیرہ مر جاوے تو
جن کے مفروض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا
ہے۔ ومالك یخالفنا فی غیر الاب اور امام مالک رح سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں ف
حتیٰ کہ دادا نکاح کرنا منعقد نہیں کہتے والشافعی فی غیر الاب والجد اور شافعی رح ہم سے مخالفت کرتے ہیں سوائے
باپ و دادا کے دیگر اولیاء میں۔ وفی الثیب الصغیرة ایضا اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ف اور کہتے ہیں
کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہیں پس اس کی زبانی رضامندی ضرور ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نابالغی
سے حماقت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے وجه قول مالك ان الولایة علی الحرة باعتبار الحاجة قول مالک رح کی وجہ یہ ہے کہ
آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے ہوتی ہے۔ ولا حاجة لانعدام الشهوة اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ
شہوت نمادار نہ ہونے کے ف کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہے تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہ ہوگی۔ الا ان ولایة الاب
ثبتت نصا بخلاف القیاس لیکن باپ کا ولی ہونا از راہ نص کے برخلاف قیاس ثابت ہوا ف چنانچہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر میں بولایت حضرت ابوبکر صدیق رض نکاح کرلیا اور نو برس
کی عمر میں زفاف ہوا۔ پس قیاس کو یہاں دخل نہیں بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ حکم رہے گا۔ والجد لیس
فی معناه فلا یلحق به۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لاحق نہ کیا جاوے ف شافعی کہتے

ہیں کہ باپ کے معنی میں ہے حتی کہ فرائض میں باپ نہ ہو تو دادا بجائے اس کے قائم ہے۔ قلنا لا بل ھو موافق القیاس ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے ف تو دادا اور مانند اس کے سب داخل ہیں۔ لان النکاح یتضمن المصالح اس واسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولا تتوفر الا بین المتکافیین عادۃ اور عادت یوں ہی جاری ہے کہ یہ مصلحتیں بھرپور حاصل نہیں ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولا ینفق الکفو فی کل زمان اور برابر والے کا میسر ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا ف شاید صغر میں میسر ہے پھر بعد بلوغ کے نہ ہو فاثبتنا الولایۃ فی الصغیر احرازا للکفو۔ تو ہم نے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے ف اور جب اس لئے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی ہو ولی ہوگا اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وبعد قرابتہ اور وجہ قول شافعیؒ یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں لحاظ مصالح پورا نہ ہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اس کی قرابت بعید ہونے کے۔ ولھذا لا یملک التصرف فی المال مع انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر وصغیرہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالضرور اولی ہے کہ وہ جان صغیر وصغیرہ میں تصرف کا قابو نہ پاوے درحالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہے۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ و دادا میں ہے ف صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے وما فیہ من القصور اظھرناہ فی سلب ولایۃ الالزام اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اس کو ہم نے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ف یعنی سوائے باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتی کہ صغیر مثلاً چاہے بلوغ کے بعد فسخ کر دے۔ بخلاف التصرف فی المال بخلاف مال میں تصرف کے ف کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ صرف اس میں ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانہ یتکرر کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے ف ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے خریدا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یمکن تدارک الخلل تو خلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ۔ تو اس میں کوئی ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے ف پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع القصور لا یثبت ولایۃ الالزام حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے ف جیسا کہ ہم بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعیؒ نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ دوسرے مسئلہ میں شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست کے پائے جانے کے ف یعنی اس کو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل ہو جاتی ہے اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادرنا الحکم علیھا تیسیرا۔ تو ہم نے آسانی کے لئے ثیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا ف جو ثیب ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا نہ کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ اور ہماری دلیل تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت متحقق ہے اور شفقت وافر ہے ف یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا کو اس پر وافر شفقت ہے تو ان کو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشھوۃ۔ اور

کوئی ممارست نہیں جو بدون شہوت کے رائے پیدا کرے ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہیں کی ۔
فیدار الحکم علی الصغر تو حکم کا مدار بچپن پر رہا ف یعنی بالغ نہ ہونا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو
اس پر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو۔ ویؤید کلا منا فیما تقدم قولہ علیہ
السلام النکاح الی العصبات۔ اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا
عصبات کے سپرد ہے۔ من غیر فصل بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ یا
یا دادا وغیرہ کے لیکن یہ حدیث سرخسی وسبط ابن الجوزی نے حضرت علیؓ سے موقوفاً مرفوعاً ذکر کی اور کسی نے
روایت نہیں کی۔ نع ۔ والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث نکاح کی ولایت میں عصبات کی
ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے ف سے چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد
محجوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح میں۔ الابعد محجوب بالاقرب اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے ف سے عورت کا
سب سے اقرب ولی اس کا پسرؔ پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اوپر تک المحیط۔ پھر ایک ماں باپ
کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر ماں کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد نرینہ۔ پھر چچا اور اس
میں حقیقی وعلاتی واخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل
مذکور پھر ان کی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا۔

پس ہر ایک کو صغیر میں یا جنون میں ولایت ہے پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر
مولی کے عصبات بترتیب مذکور۔ پھر جب عصبات نہ ہوں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول ماں پھر دختر
پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور تمام تفصیل
میراث میں ہے۔ پھر جس سے موالات کی واسکے عصبات پھر قاضی جس کے فرمان میں یہ اختیار ہو اور
تمام الکلام فی الفتاوے اب واضح ہو کہ درجہ اول پسر واس کا سلسلہ ہے تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا
پوتا پروتا اور باپ دادا اور بھائی تینوں قسم کے ہیں تو ولایت پسر یا پوتے یا پروتے کو ہے اور باپ
دادا وغیرہ محجوب ہیں۔ اگر پسری سلسلہ میں کوئی نہ ہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہیں اگر کوئی نہ ہو
صرف تینوں قسم کے بھائی ہوں تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہیں علی ہذا القیاس۔ پھر واضح ہو کہ باپ
دادا اور دیگر اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا فان زوجہما الاب اوالجد پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونوں
کو یعنی الصغیر والصغیرۃ یعنی صغیر یا صغیرہ کو فلاخیار لہما بعد بلوغہما تو دونوں کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار
نہیں ہے ف سے یعنی نکاح رکھنے یا توڑنے میں اختیار نہیں لانہما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فتلزم العقد
لمباشرتہما کما اذا باشراہ برضاہما بعد البلوغ۔ کیونکہ باپ ودادا دونوں رائے میں پورے اور شفقت میں بھرپور
ہیں تو ان کے عمل میں لانے سے عقد لازم ہو جائے گا۔ جیسے اگر بعد بلوغ صغیروں کے ان کی رضامندی
سے دونوں نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے ف پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ کا مہر بغبن فاحش قبول کیا
یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے۔ اور یہی مولی اور پسر مجنونہ کا
کا حکم ہے۔ یہ اس وقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات میں از راہ حماقت وفسق وغیرہ کے ظاہر نہ ہو اور

ؔ یہ اول درجہ ہے اور کئی پسر ہوں تو سب برابر اور نہ ہوں تو پسر کا پسر اسی طرح ۱۲۔

اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں۔ یوں ہی اگر نشہ میں اپنی دختر صغیرہ کو مرد ناسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہیں البحر۔ وان زوجھما غیر الاب والجد اور اگر صغیر وصغیرہ کو سوائے باپ و دادا کے کسی نے بیاہ دیا ہو۔ فلکل واحد منھما الخیار اذا بلغ تو صغیر وصغیرہ میں سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی۔ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ۔ اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کردے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو ف سے اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہیں ہوا۔ ت۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ اور یہ اختیار ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لاخیار لھما اعتبارا بالاب والجد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نہیں اختیار ہے برقیاس باپ و دادا کے ف سے کیونکہ قرابت میں سب مشترک ہیں۔ ولھما ان قرابۃ الاخ۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف سے اگرچہ بعد باپ دادا کے باقیوں سے بڑھ کر ہے۔ ناقصۃ ناقص ہے۔ والنقصان یشعر بقصور الشفقۃ اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فیتطرق الخلل فی المقاصد عسی۔ تو ایسا لگتا ہے کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو ف سے پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار الادراک اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے ف سے تو واجب ہوا کہ ان کو خیار بلوغ حاصل ہے۔ واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی اور باپ دادا کے سوائے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں و قاضی کو شامل ہے ف سے پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے ان کو خیار حاصل ہے۔ ھو الصحیح من الروایۃ لقصور الرای فی احدھما یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہے ف سے وہ ماں ہے ونقصان الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے ف سے اور وہ قاضی ہے۔ فیتخیر تو صغیر وصغیرہ کو اختیار ہوگا ف سے پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کردے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کردے لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ رہا فسخ واقع ہونا تو فرمایا ویشترط فیہ القضاء اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے ف سے تب نکاح فسخ ہوگا بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار عتق کے ف سے یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی تو آزاد کردی گئی تو اس کو خیار ہے چاہے اس کے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کرے گی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ھھنا لدفع ضرر خفی وھو تمکن الخلل ولھذا یشتمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فیفتقر الی القضاء کیونکہ بیان یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لئے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضائے قاضی کی حاجت ہوئی ف سے کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کی ولایت میں ہے۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وھو زیادۃ الملک علیھا اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لئے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا ف سے جس کو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولھذا یختص بالانثی اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے ف سے جس پر مرد کو طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعا تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ف سے دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے سبھی دیکھتے ہیں والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔

ثم عندھما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فھو رضا - پھر ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اس کو نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہے ف خواہ اس کو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلھا الخیار حتی تعلم فتسکت اور اگر اس کو اپنا نکاح ہونا معلوم نہ ہوا تو اس کو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان لے پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانھا لاتتمکن من التصرف الا بہ - امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو۔ اس واسطے کہ اس کو تصرف کا قابو بدوں اس کے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے ف صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجھل تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی ف کیونکہ اس کا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نہ جاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اس کا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں ہے۔ تو جب تک نجانے تب تک فسخ یا بحال نہیں کرسکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو فسخ ہوگا اور سکوت کرے گی تو لازم ہو جائے گا۔ ولم یشترط العلم بالخیار اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو ف یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانھا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار دار العلم اور یہ دارالاسلام دار العلم ہے ف تو اس پر لازم تھا کہ اپنے احکام سیکھ لے فلم تعذر بالجھل تو نادانی پر معذور نہ ہوگی ف حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر دعوی کیا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اس وجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھ کو رد کرنے کا اختیار حاصل ہے تو اس کا یہ عذر قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ خود مختار تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دار العلم ہے جب چاہتی جان لیتی۔ بخلاف المعتقۃ برخلاف اس لونڈی کے جو آزاد کی گئی اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اس کو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہے پس اس نے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا۔ لان الامۃ لاتتفرغ لمعرفتھا فعذرت بالجھل بثبوت الخیار اس واسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا نہ جاننے میں معذور رکھی جائے گی۔ ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولایبطل خیار الغلام مالم یقل رضیت او یجئ منہ مالم یعلم انہ رضا - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہو اس کا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائے گا اور صغیر کا خیار نہیں باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ میں راضی ہوا یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہے ف صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کرکے اجازت لی اور وہ خاموش رہی۔

پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کرلے یا مہر دے دے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیبہ عورت میں لہذا فرمایا۔ وکذلک الجاریۃ اذا دخل بھا الزوج قبل البلوغ اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے وطی کرلی ہو۔ اعتبارا لھذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح - یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال ابتدائے نکاح ف یعنی ثیبہ بالغہ کا عقد کرے اگر ولی نے پوچھا اور اس نے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں

جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہو کر بالغہ نہ ہونے والی کا حال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر میں مدخولہ ہو چکی ہے بالغ ہو کر اس کو خیار حاصل ہے حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کر دیا جائے گا۔ وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہ ہوگا ف یعنی جس صغیرہ کا سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اس جلسہ کے آخر تک اس کو اختیار میں مہلت نہیں بلکہ فوراً رد کر دے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہے غایۃ الامر اس کو ابتدائی نکاح پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہے۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اس کو نکاح اور شفعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کئے پھر دونوں کی تفسیر کرے ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اس کو نکاح اور شفعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کئے پھر دونوں کی تفسیر کرے ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اس نے فسخ کیا اور گواہ کر لئے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ م۔ مف۔ یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔ ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہو کر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اس کا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہو جانے کے باطل نہ ہوگا یعنی مجلس بدل جانے سے بھی باطل نہیں ہوگا۔ لانہ ماثبت باثبات الزوج کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا ف تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اس کے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا اور یہاں خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لتوھم الخلل بلکہ خلل کے احتمال پر ہے ف جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یبطل بالرضاء۔ پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیران سکوت البکر رضا لیکن یہ بات ہے کہ باکرہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہے ف اور ثیبہ و مرد نوجوان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ قول یا فعل چاہئے تو جب تک نہ ہو باقی رہے گا۔ اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اس کی خدمت کرتی رہے الخلاصہ۔ اور مہینوں اس کے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجوامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائے گا اور اس کو خیار حاصل ہے۔ مف۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی تک رہے گا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار العتق کے ف کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے۔ لانہ ثبت باثبات المولیٰ وھو الاعتاق کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ف یعنی مولیٰ نے آزاد کیا تو اس کو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس تو اس میں مجلس کی حد معتبر ہے کما فی خیار المخیرۃ جیسے مخیرہ عورت کے خیار میں ف جس کو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے مجلس کی حد معتبر ہے رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ لیس بطلاق پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے۔ لانھا تصح من الانثیٰ کیونکہ یہ فرقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے ف حتیٰ کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہو گئی۔

ولاطلاق الیھا۔ حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے ف تو یہ فرقت طلاق نہوئی ویکفی الخیار العتق لما بینا اور یوں ہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ف کہ وہ لونڈی آتی طرف سے ثابت ہوتی حالانکہ طلاق عورت کیطرف سے نہیں۔ بخلاف المخیرۃ برخلاف مخیرہ کے ف کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپکو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے لان الزوج ھو الذی ملکھا وھو مالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا ف تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہے (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہونے یا مہر کم ہونے کے ہو آگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے۔ مف۔ اگر ایک طلاق دے کر بعد عدت کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلظہ بائنہ ہو کر حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے۔ م۔ وان مات احدھما قبل البلوغ ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مرگیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ ورثہ الآخر اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کئے جانے کے مرا ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتیٰ کہ مرد اس سے وطی کرسکتا ہے پھر جب قاضی تفریق کردے تو نکاح فسخ ہوگیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحیح کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ف صرف لازم نہ تھا والملک الثابت بہ انتھی بالموت۔ اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہوگئی ف یعنی پوری ہوگئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگئی بخلاف مباشرہ الفضولی بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ف یعنی زید و ہندہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے۔ اذا مات احد الزوجین قبل الاجازۃ۔ جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف تو دوسرا وارث نہ ہوگا۔ لان النکاح ثمہ موقوف کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے ف اس پر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں۔ فیبطل بالموت تو موت کی وجہ سے باطل ہوجائے گا ف کہ اب اجازت ناممکن ہے۔ وھھنا نافذ فتقرر بہ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے تو موت سے ٹھیک قرار پاگیا ف حتیٰ کہ اب فسخ نہیں ہوسکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب ہوں گے از انجملہ میراث ہے۔ قال ولا ولایۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔ لانہ لا ولایۃ لھم علی انفسھم کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے فاولی ان لا یثبت علی غیرھم تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیر پر ولایت ثابت نہ ہوگی ف کیونکہ ولایت یہ کہ ان کا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ھذہ ولایۃ نظریۃ اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے ف کہ نظر غور سے بہتر جان کر عقد کرے۔ ولا نظر فی التفویض الی ھؤلاء اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے ف اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا اجماع ہے اور صغیرہ مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جس کا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو

مطبق نہ ہو وہ بالاتفاق اپنے افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگی اس کا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو مطبق نہیں ہے اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اس کے افاقہ تک انتظار نہ کرے تو اس کی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اس کی ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخرین ہے مف۔ ولا ولایۃ لکافر علی مسلم اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالی ولن یجعل اللہ للکفرین علی المؤمنین سبیلا بدلیل قول الٰہی عزوجل ولن یجعل اللہ الآیۃ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی کبھی ف اور یہ ایسے امور میں جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے۔ ولھذا لا تقبل شہادتہ علیہ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر قبول نہیں ہے ف کما فی الحدیث الصحیح۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتی اس پر مسائل مبنی ہیں کما فی الفتح ولا یتوارثان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں ف اور یہ معروف اور اس میں نصوص صریحہ ہیں۔ اما الکافر فیثبت لہ ولایۃ الانکاح علی ولدہ الکافر لیکن کافر کو اپنے فرزند کافر پر نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقولہ تعالی والذین کفروا بعضھم اولیاء بعض بدلیل قولہ تعالی والذین کفروا الخ۔ یعنی جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے۔ ولھذا تقبل شہادتہ علیہ ویجری بینھما التوارث اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے ف بالجملہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ نے تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبات من الاقارب ولایۃ التزویج۔ اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عند عدم العصبات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہ ہو نہ نسبی اور نہ سببی ف تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے وھذا استحسان اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یثبت ھو القیاس وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ سے ہے۔ ف رواہا الحسن بن زیاد وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابویوسف کا قول اس میں مضطرب ہے۔ والاشہر انہ مع محمد اور زیادہ مشہور یہ کہ ابویوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں ف اور اکثر روایات میں ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مغ۔ لھما ما روینا۔ صاحبین کی دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے ف کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہ ہوگا۔ ولان الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیہا اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ قرابت کی غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ والی العصبات الصیانۃ اور یہ حفاظت عصبات ہی کی طرف مفوض ہے ف کیونکہ خاندان انھیں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہ ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الولایۃ نظریۃ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ولایت نظری ہے۔

والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرابۃ الباعثۃ علی الشفقۃ اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جس کی قرابت مختصہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائے گی ف پس وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آوے گی اس کے حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ملے تو موافق روایت حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہ ہو تو ایسی قرابت مختصہ والے کو ولایت ہوگی جیسے ماں و بیٹی وغیرہ ۔ ومن لا ولی لہا۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذا زوجہا مولاہا اگر اس کو اس کا مولی بیاہ دے۔ الذی اعتقہا۔ یعنی وہ مولی جس نے اس باندی کو آزاد کیا ہے۔ جاز تو جائز ہے۔ لانہ آخر العصبات کیونکہ آزاد کرنے والا بھی آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی نہ ہو تو پھر اس کا ولی اس کا عصبہ سببی ہوتا ہے۔ واذا عدم الاولیاء اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں ۔ اور بقول ابو حنیفہؒ قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہ ہوں ۔ فالولایۃ الی الامام والحاکم تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کی طرف راجع ہے ۔ لقولہ علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو ف رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ بعضؒ نے کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں واللہ تعالی اعلم ۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جس کو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی کے منشور میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اس طرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہے ف اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہے۔ جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہے اس کو روا ہے کہ نکاح کر دے ف اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کو معدوم مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفرؒ لا یجوز اور زفرؒ نے کہا کہ ابعد کا نکاح کرنا نہیں جائز ہے۔ لان ولایۃ الاقرب قائمۃ کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانہا تثبت حقا لہ صیانۃ للقرابۃ فلا تبطل بغیبتہ کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لئے اس کا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ اس کے غائب ہونے سے باطل نہ ہوگی ف خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے اور جب ولایت اس کا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہ ہوگی ۔ ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب جہاں ہے وہیں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف یہی جواب ظاہر ہے۔ الظہیریہ ۔ پس اگر اس کی ولایت باطل ہو سکتی تو وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہیں ف بلا خلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تجویز ٹھہری پس باطل ہے ۔ ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ اور ہماری دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایہ اور یہ کچھ

نظر نہیں کہ ایسے شخص کو ولایت سپرد کی جاوے جس کی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا ف کیونکہ غائب ہے۔ ففوضناه الى الابعد ہم نے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو جس قدر حق ولی اقرب کا تھا وہ محفوظ رہا۔ وهو مقدم على السلطان اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر کما اذا مات الاقرب جیسے اس وقت کہ ولی اقرب مرجائے ف تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائے گا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفرؒ نے کہا۔ ولو زوجها حيث هو۔ اور اگر اقرب جہاں ہے وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے ف تو جائز ہے۔ فيه منع۔ اس قول میں منع ہے ف ممنوع ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہے۔ وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه اور بعد مان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اس کو قرابت میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے اس کو برعکس ف ہے یعنی قرابت میں نزدیکی اور تدبیر میں دوری ہے کیونکہ ابعد تو یہاں حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد نفذ ولا يرد تو دونوں بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم ہو گئے پس جس نے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائے گا اور رد نہیں کیا جائے گا۔ والغيبة المنقطعة ان يكون فى بلد لا تصل اليه القوافل فى السنة الامرة اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں ہو کہ اس تک قافلہ سال میں نہ پہنچے سوائے ایک بار کے۔ وهو اختيار القدورى اور یہ قدوریؒ کا مختار ہے ف کہ غیبت منقطع کے یہ معنی ہیں۔ وقيل ادنى مدة السفر لانه لا نهاية لاقصاه اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر ہے کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ وهو اختيار بعض المتاخرين - اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہے ف جن میں قاضی ابو علی نسفی و ابو علی سعدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمۃ المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر الشہید وغیرہم ہیں۔ وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے ولی نکاح ہے۔ فقہاء نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہے۔ وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رايه اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے گا ف حتیٰ کہ اس شہر میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہے کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور ولی ابعد کی ولایت جائز ہے۔ یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہم کا قول ہے اور نہایہ میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور امام سرخسی نے مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر فى ابقاء ولاية حينئذ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے ف اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کے قول اور اس قول میں درحقیقت کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مف۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے گا اور اس میں غالب گمان کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار بعض المتاخرین پر ولی ابعد کی ولایت جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور رد کا تو ابعد کو بالاجماع ولایت حاصل ہو جاتی ہے الخلاصۃ ہ۔ د۔ م۔ پھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جوان میں ممکن ہے۔ واذا اجتمع فی

مجنونة ابوها وابنها اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اس کا باپ واس کا بیٹا جمع ہوئے ف یہ بیٹا اس کے سابق شوہر سے اب بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحها ابنها تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اس کا ولی اقرب اس کا بیٹا ہے ف نہ باپ نہیں ہے۔ فی قول ابی حنیفة وابی یوسف یہ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول میں ہے ف کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں اقرب ہے۔ وقال محمد ابوها لانه اوفر شفقة من الابن اور امام محمدؒ نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اس کا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے بہ نسبت اس کا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے ف اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولهما ان الابن هو المقدم فی العصوبة اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے ف کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ وهذه الولاية مبنية عليها اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے ف اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیادة الشفقة - اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبات واللہ اعلم جیسے ماں کا باپ مع بعض عصبات کے ف یعنی مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہے باوجود اس کے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچیرا بھتیجا عصبا ولی رہا۔ بعض مشائخؒ نے کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اس کے بیٹے کو اجازت دیوے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر معاً ہوں تو باطل ہے۔

فصل فی الکفاءة

فصل کفو کے بیان میں ف کفاءت ہمسری برابری اور یہاں خاص باتوں میں مرد کا ہمسر ہونا یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ و۔ الکفاءة فی النکاح معتبرة نکاح میں کفو ہونا معتبر ہے ف تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو۔ ف۔ قال علیه السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتوں کو تزویج نہ کریں مگر ان کے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمسروں سے ف تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة - اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسروں میں ہے ف اور مقصود نکاح بھی مصلحتیں ہیں جو بدوں ہمسری کے بجائے انتظام کے انتشار و اختلاف ہو جاتی ہے۔ لان الشریفة تابی ان تکون مستفرشة للخسیس فلابد من اعتبارها کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ف کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جانبها برخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اس کا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان الزوج مستفرش فلا تغیظه دناءة الفراش - کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اس کو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاوے گا ف یہی قول ابوحنیفہؒ و شافعیؒ و احمدؒ و جمہورؒ کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جن میں عمر بن عبدالعزیزؒ و مالکؒ و حماد بن ابی سلیمانؒ وغیرہم ہیں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے اور مصنفؒ نے جو حدیث ذکر کی اس کو دارقطنیؒ و ابویعلیؒ وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاة روایت کیا پس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ امام احمدؒ نے کہا اس کی حدیثیں جھوٹی موضوع ہیں اور ایسا ہی ابن عباسؓ نے کہا۔ بیہقیؒ نے لکھا کہ کفاءت اعتبار

کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور ان میں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علیؓ تین چیزیں ہیں کہ ان کو تاخیر مت کرنا۔ نماز جب اس کا وقت آجائے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب اس کا کفو پاوے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کے راوی سب ثقات ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہے جیسے استدلال ابن الجوزی بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفوں کے لئے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسروں کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو آجاویں تو عورتوں کو بیاہ دو اور ان کی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے وجہ حسن کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے کنگھی کے دانے کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قریشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابوحذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کئے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گزری، ہذا التلخیص لیکن غیر مخفی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت استحباب ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ بضرورت رفع فساد ہے یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی میں آیا کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اس کے دین کو پسند کرتے ہو تو اس کو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستند امام مالکؒ وغیرہ ہے کہ صرف دین میں ہمسری شرط ہے نہ دیگر امور میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی رہیں گی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایتلاف پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر دفخر و جہی دور ہوگا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہو گی جو حرام ہے اس کا رد کرنا واجب ہے اور نہ کیگا جبھی کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہاء نے اس کو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔ رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت حادثہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید و شیخ جو اشرف ہیں ان کے جد اعلیٰ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام بطن حضرت ہاجرہ رضی اللہ عنہا سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثروں کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں اور حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ ان کی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانیؒ نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متضمن مصالح ہے مایۂ فتنہ و فساد ہو جاوے ان کی رعایت مشروط رہی پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر کفاءت ولی کا حق ہے نہ عورت کا۔ ت۔ واذا زوجت المرأۃ نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دے دیا ف یعنی بالغہ نے جس کا ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو

سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کرلیا۔ فللاولیاء ان یفرقوا بینہما تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرانے کا حق پہنچتا ہے۔ دفعالضرر العار عن انفسہم بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر سے ف تاکہ ان کو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نہ جانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی رضامندی سے تزویج کردی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ جانتے ہوں مگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہونا وقت عقد کے شرط کرلیا ہو یا اس نے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہے الولوالجیہ۔ د۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفاءت معتبر ہے تو فرمایا۔ ثم الکفاءۃ تعتبر فی النسب پھر کفاءت ہوتی ہے نسب میں۔ لانہ یقع بہ التفاخر۔ کیونکہ نسب کے ساتھ باہم فخر ہوتا ہے ف وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کردیا پھر نسبی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا ان کی نسل جو شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقریش بعضھم اکفاء بعض پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں ف اگرچہ بنو ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دیں پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ والعرب بعضھم اکفاء بعض۔ اور باقی عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں ف اور قریش کے کفو نہیں ہیں چنانچہ یہ خود ان میں معمول معلوم ہے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام قریش بعضھم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضھم اکفاء بعض قبیلۃ بقبیلۃ والموالی بعضھم اکفاء بعض رجل برجل۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد برد ف بعض نے کہا کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہے حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے حائک و حجام کا استثناء ہے یعنی سوائے جولا یا پچھنے لگانے والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم وابن عدی والبویعلی والدارقطنی والبزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدیر و تخریجات میں ہے پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی جس نے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کرلی اور محتمل ہے کہ مولی بمعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہے۔ م۔ ولا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما ذکرنا بدلیل اس حدیث مروی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی ف دربارہ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیوں میں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ مناکحت میں سب برابر ہیں۔ وعن محمد الا ان یکون نسبا مشہورا کاھل بیت الخلافۃ اور امام محمد سے روایت ہے کہ قریش سب باہم برابر ہیں ان میں تفاضل نہیں، مگر آنکہ کوئی نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانہ قال تعظیما للخلافۃ وتسکینا للفتنۃ گویا امام محمد نے اس کو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف یعنی مفتی پر فتنہ نہ ہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر طمع کرتے ہیں چپ ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوں گی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اس وقت روافض و خوارج پر رعب ہو اور یہ لوگ تعظیم میں قصور نہ کریں اور فتنہ فرو ہو، پھر امام مصنفؒ نے باقی عرب سے استثناء کیا اور فرمایا کہ۔ و بنوا باھلۃ لیسوا

باکفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة - اور بنو باہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ کی طرف منسوب ہے یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں ف ـ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دے کر چکنائی حاصل کرتے تھے۔ ف ـ اور یہ مفید ہے کہ کمینہ پن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جن سے عار کیا جاوے اور فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ میں بنو باہلہ کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہ ہوگا اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حائک و حجام کا استثناء ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علیٰ ہذا شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہے گا تو احتراز تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے کفاوت نہیں کما فی النہایہ بلکہ یہ موالی میں ہے جنہوں نے انساب ضائع کر دیئے ع ـ م ـ واما الموالی ـ اور رہے موالی ف ـ جو باہم کفو ہیں تو ان میں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعدا ـ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فهو من الاكفاء ـ تو وہ اکفاء میں سے ہے۔ یعنی لمن له آباء فيه ـ یعنی اس کا کفو ہے جس کے اسلام میں آباء گزرے ف ـ پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گزریں کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ سب مسلمان گزرے تو یہ شخص اس کا کفو ہوگا جس کے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسه او له اب واحد فی الاسلام ـ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اس کا ایک باپ اسلام میں گزرا ف ـ یعنی صرف باپ اکیلا بدون دادا کے لا یکون کفوا لمن له ابوان فی الاسلام ـ تو یہ شخص اس کا کفو نہیں ہوگا جس کے اسلام میں دو باپ ف ـ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد ـ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ دادا سے ہے ف ـ چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اس کا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے تو جس کا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اس کا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب ہے ف ـ تو جب پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جس کا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے ومن اسلم بنفسه لا یکون کفوا لمن له اب واحد فی الاسلام اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جس کا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے ف ـ پس اگر اس میں کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو تو باہمی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہئے کہ تفاخر بنظر رحمت الٰہی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدوں باپ کے اسلام لایا ہے بنظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بدتر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ ان کی حقارت کی جائے گی اور ان کی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائے گا اور یہ نہایت شدید بلا اسلام میں پھیلی جس نے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے واللہ تعالیٰ ہو الہادی۔ والكفاءة فی الحرية نظيرها

فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظیر ہے ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہوا اور جس کا باپ فقط آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہے پھر جس کا دادا بھی آزاد ہوا وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہو گا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔ لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے ف تو اس میں عار جاری ہو گا۔ وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ اور اس میں ایک معنی ذلت کے ہیں تو کفاءت کا حکم معتبر ہو گا۔ **قال**۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وتعتبر ایضا فی الدین۔ اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ ای الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت میں ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی راہ سے فاسق وعادل اور صالح وبدکار اور چور وسود خوار وغیرہ بدنامی وبنیکنامی جاری ہے۔ وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ھو الصحیح اور یہ ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلی المفاخر کیونکہ قابل فخر چیزوں میں یہ سب سے بڑھ کر ہے ف بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں تقویٰ سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم دلائی جاتی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھ کر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا یبتنی احکام الدنیا علیہ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقویٰ امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اس پر مبنی نہ ہوں گے۔ الا اذا کان یصفع ویسخر منہ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چپتیایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران ویلعب بہ الصبیان یا وہ نشہ میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں ف تو وہ خاندانی صالحہ عورت کا کفو نہیں رہے گا۔ لانہ مستخف بہ۔ کیونکہ خوار وحقیر شمار کیا گیا ہے ف اسی پر فتویٰ ہے المحیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفاءت معتبر نہیں مگر جبکہ خواری کو پہنچے لہٰذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح بمعنی روایت ہے یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ وابو یوسف ہے واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار وتفاخر واختلاف ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت وتقویٰ ملحوظ ہونا چاہئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے وعلی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اس میں دو قول ہیں ینابیع میں لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہیں ہے کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم وفقیہ کفو ہے علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھ کر ہے اسی پر بزازیہ میں جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت فقیہہ کا اگر رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونوں قول میں توفیق اس طرح ہے کہ در اصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم میں بوجہ فسق کے عار وشرم جاری ہو تو کفاءت نہیں رہے گی فاللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق وخوار ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ ع۔ م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفاءت مال میں معتبر ہے ف تو شوہر جب کفو ہو گا کہ مالدار ہو۔ وھو ان یکون مالکا للمھر والنفقۃ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر ونفقہ کا مالک ہو۔ وھذا ھو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکھما او لا یملک احدھما لا یکون کفوا اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتیٰ کہ جو مرد کہ مہر ونفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں۔ ف۔ اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المھر بدل البضع فلا بد من ایفائہ۔ کیونکہ مہر تو

بضع عورت کا عوض ہے تو اس کا ایفاء کرنا ضرور ہے ف یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم ودائم رہنا ہوتا ہے ف تو مہر ونفقہ پر قدرت ضرور ہے۔ والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله اور مہر سے مراد اتنی مقدار جس کے فی الحال دینے کا عرف جاری ہو۔ ف مثلاً نصف یا کم وبیش تو اس کے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اس کے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو ف۔ لان ما وراءه مؤجل عرفا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہے ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا کرنے کا عرف نہ ہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہ ہو۔ م۔ اور یہ بیان نہ کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ دکھایا گیا کہ چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل عرفہ کے لئے ایک ماہ ہے اور مجتبیٰ میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کر کے عورت کو نفقہ پہنچاتا جاوے تو کفو ہے ف۔ اور یہ اس وقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحیط ع۔ اور طفل کفو پدر ہے یہی صحیح ہے ع ت۔ پھر یہ ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر القدرة علی النفقة دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے نہ مہر پر۔ لانه تجری المساهلة فی المهور ویعد المرء قادرا علیه بیسار ابیه کیونکہ مہروں میں مساہلہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر شمار ہوتا ہے ف یہ اس وقت کہ عورت فقیرہ ہو۔ اور اگر وہ مالدار ہوئی یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہے تو فرمایا فاما الکفاءة فی الغنی فمعتبرة فی قول ابی حنیفة ومحمد حتی ان الفائقة فی الیسار لا یکافیها القادر علی المهر والنفقة رہی تونگری میں ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول میں معتبر ہے حتیٰ کہ جو عورت تونگری میں مرد پر فائق ہے اس کا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر ونفقہ پر قادر ہو۔ لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہیں ف لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہیں۔ ع۔ فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لا یعتبر لانه لا ثبات له اذ المال غاد ورائح اور ابو یوسف نے کہا کہ تونگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہیں اس لئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے ف مترجم کہتا ہے کہ جب مدار تفاخر پر ہے تو اظہر واصح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہے کیونکہ مال کی ناپائیداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلوں میں تنافر نہ ہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے۔ حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ۔ انی یکون له الملك علینا اور کہا کہ ولم یؤت سعة من المال حالانکہ صنعت میں کفاءت معتبر ہے چنانچہ فرمایا۔ وتعتبر فی الصنائع اور صنعتوں میں کفو ہونا معتبر ہے۔ وهذا عند ابی یوسف ومحمد اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفة فی ذلك روایتان اور ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ وعن ابی یوسف انه لا یعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائك والدباغ اور ابو یوسف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر آنکہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف اور اول فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام وحائک کا کفو نہ ہونا ذکر ہے اور دباغ وبقال واسی قسم کے ذلیل پیشہ اس پر قیاس ہوں گے۔ وجه الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتها۔

معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت حرفہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں وجہ القول الآخر ان الحرفة لیست بلازمة ویمکن التحول عن الخسیسة الی النفیسة منها دوسرے قول یعنی معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہے ۔ قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها۔ کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے ہیں ۔ ع فللاولیاء الاعتراض علیها تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے ۔ عند ابی حنیفة یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ف کہ اولیاء برابر متعرض ہوں حتی یتم لها مهر مثلها او یفارقها یہاں تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اس کا مہر مثل پورا کرے یا اس کو جدا کر دے ف ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دے گا ۔ وقالا لیس لهم ذلك اور صاحبین نے کہا کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے ف اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و قبول سے تو نکاح ہی منعقد نہ ہوگا پھر یہ مسئلہ بقول محمدؒ کیونکر ہے جواب دیا کہ وهذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قوله المرجوع الیه فی النکاح بغیر الولی اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جس کی طرف انھوں نے رجوع کر لیا ف یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے ۔ وقد صح ذلك اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا ۔ وهذه شهادة صادقة علیه اور یہ مسئلہ اس پر سچی گواہی ہے ف لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدوں بیان مہر کے پھر عورت نے مہر میں اس طرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا میں کہتا ہوں کہ علاوہ اس کے شاید آپ کا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انہوں نے رجوع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہے مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے ۔ م لهما ان ما زاد علی العشرة حقها دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جس قدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے ف اور دس درہم شرعی واجبات سے ہے ۔ ومن اسقط حقه لا یعترض علیه کما بعد التسمیة اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے بعد ۔ ف یعنی اولیاء کے موافق اس نے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بلا خلاف ولابی حنیفة ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المهور ویتعیرون بنقصانها فاشبه الکفاءة اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء اپنی خاندانی عورتوں کے گراں مہروں پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہروں پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا ۔ بخلاف الابراء بعد التسمیة لانه لا یتعیر به بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس کو عار نہیں ہوتا ۔ واذا زوج الاب ابنته الصغیرة ونقص من مهرها او ابنه الصغیر وزاد فی مهر امرأته جاز ذلك علیهما ولا یجوز ذلك لغیر الاب والجد ۔

اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی کا اور اس کے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اس کی جورو کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیر و صغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائز ہے ۔ وهذا عند ابی حنیفة اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ف اور یہی صحیح ہے المضمرات ۔ م وقالا لا یجوز الحط والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اس کے جتنا

لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھالیتے ہیں ف بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جن کا قول شمس الائمہ سرخسی وفخر الاسلام ومصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ ومعنی ھذا الکلام انه لایجوز العقد عندھما- اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا ف یہی اصح ہے الکافی - ھ ع لان الولایة مقیدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد- کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا ف کہ ولایت نہیں رہی- وھذا لان الحط عن مھر المثل لیس من النظر فی شئ کما فی البیع- اور نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہے ف کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اس کے ملک میں مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی پس یہ کچھ نظر نہیں- ولھذا لم یملك ذلك غیرھما اور اسی جہت سے سوائے باپ دادا کے کوئی ولی اس کا مالک نہ ہوا ف یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں - ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وھو قرب القرابة - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہے ف نہ ہر موقع نظر پر پس جب ہم نے سب سے بڑھ کر قرابت شفقت باپ دادا میں پائی تو حکم کیا کہ ان کا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے- وفی النکاح مقاصد تربو علی المھر- اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے ان کا لحاظ بڑھ کر ہے ف تو ان کے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی حتیٰ کہ اگر بیہودگی وفسق سے ایسا کریں تو بلا خلاف روا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی تصرف ہے - اما المالیة ھی المقصودة فی التصرف المالی اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے ف تو شرع نے مال صغیر کی حفاظت فرمائی اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچ سو درم پر کیا اور آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدة النساءؓ کا مہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہیئے- والدلیل عدمناہ فی حق غیرھما اور باپ دادا کے سوائے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بُعد قرابت کے ومن زوج ابنته وھی صغیرة عبداً اور جس نے نکاح کر دیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہے کسی غلام کیساتھ ف یعنی غیر کفو کیساتھ اوزوج ابنه وھو صغیر امة یا اپنے پسر کی زوجہ کر دیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہے فھو جائز تو یہ جائز ہے ف جبکہ ایسا کرنیوالا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیرہ کی صورت اس میں ناممکن ہے ہاں مجنونہ ماں کی صورت ممکن ہے وھذا عندابی حنیفةؒ ایضا اور یہ بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے. لان الاعراض عن الکفاءة لمصلحة تفوتھا کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفاءت سے بڑھ کر ہے وعندھما ھو ضرر ظاھر لعدم الکفاءة فلا یجوز واللہ اعلم اور صاحبین کے نزدیک کفاءت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف لملحقات اصغیر وصغیرہ جسکی پرورش میں ہے بدون عصبیت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اس کو تزویج کی ولایت نہیں ـ ق ـ فرزند اگر بالغ ہوا حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اس کے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے ـ ق ـ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہوگیا تو اس کے

نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں، یہی صحیح ہے ۔ غ ۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جس نے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے ۔ اس باندی پر سوائے مولیٰ کے کسی کی ولایت نہیں ۔ ی ۔ غیبت منقطعہ کمتر مسافت سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے ۔ ت ۔ بلکہ اصح یہ کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتوی ہے جواہر الاخلاطی ۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر ابعد ولی کو مل جاتی ہے یہی اصح ہے البدائع ۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا ان کو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح و اسی پہ فتویٰ ہے ۔ الکافی ۔ ولی کو صغیرہ و صغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو ۔ ب ع ۔ صغیرہ کا ولی نہیں اس نے کفو سے نکاح باندھا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد و خیار بلوغ ہے ۔ ت ۔ صغیرہ سے دخول صحیح اس وقت جائز ہے کہ متحمل جماع ہو بدوں خوف بیماری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہوگا المحیط ۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطار بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الظہیریہ ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اس کا حق باطل نہ ہوگا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار رہے ۔ ن ۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اس کے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو فسخ کرانے کا اختیار ہے ۔ ق ۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے ۔ پھر ولایت مراہقہ عورت کی طرف سے ولی و غیر ولی سب کو حاصل ہے یہی صحیح ہے المحیط

فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها

فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں ۔ نکاح کے لئے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو التجنیس اور تصرف وکیل مخالفت مضر میں نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل کئے تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہیں ۔ ہ ۔ وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط ۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید ۔ لکن امام مثل قاضی ہے ۔ م ۔ ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے ف ۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اس کے دوسرا ولی نہ ہو ۔ ع ۔ وقال زفر لا یجوز ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے ف ۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اس کی اجازت ضرور ہے ۔ ع د ۔ واذا اذنت المرأة للرجل ان یزوجها من نفسه ۔ اور اگر عورت نے ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لئے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرلے ۔ فعقد بحضرة شاهدين جاز ۔ پس اس مرد وکیل نے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے ف ۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں کو بحکم اجازت اپنے نکاح میں لیا ۔ وقال زفر والشافعی لا یجوز ۔ اور زفر و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے ۔ لهما ان الواحد لا یتصور ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع ۔ زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ تملک کرنے والا اور ملک حاصل کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف ۔ کہ اکیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا ۔

الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لا یتولاہ سواہ - دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اس کے سوائے متولی نہیں ہوتا ف حتی کہ ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورۃ فی الوکیل اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ۔ ف کیونکہ وکیل دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر- اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے ف ذمہ دار نہیں ۔ والتمانع فی الحقوق دون التعبیر- اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہو گا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں ۔ ولا ترجع الحقوق الیہ- اور حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے ف تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے ۔ بخلاف البیع لانہ مباشر برخلاف بیع کے کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے حتی رجعت الحقوق الیہ حتی کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف پس جس نے کوئی چیز فروخت کی وہ اس کا ذمہ دار ہے تو خالی معبر وسفیر نہ ہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہ ہو گا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب وقبول کا متولی ٹھہرا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب و قبول کو متضمن ہے ف یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا الخلاصۃ ۔ تو نکاح پورا ہو گیا ۔ ولا یحتاج الی القبول اور محتاج قبول نہیں ف یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا ۔ کچھ حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا ہی کہ اس کی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیدم - عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل کیا کہ جس کے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے ۔ التجنیس والمحیط- کیونکہ وکیل کو صرف کار کن قرار دیا گیا۔ د۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جس کا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط ق ۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اس کو غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین ۔ ق خ ۔ مرد نے معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسرے قبیلہ سے یا مہر معین کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مضر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر مہر میں بغبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے ۔ ح ھ۔ قال و تزویج العبد والامۃ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و باندی کا ف خود یا غیر کے فعل سے ۔ بغیر اذن مولٰی ھما بغیر اجازت ہر ایک کے مولی کے ۔ موقوف ۔ موقوف ہے ۔ ف یعنی منعقد ہوا مگر مولی کی اجازت پر موقوف ہے ۔ فان اجاز المولی جاز وان ردہ بطل- پس اگر مولی نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اس نے رد کیا تو باطل ہو گیا ۔ وکذلک لو زوج رجل امرأۃ بغیر رضاھا- اور یوں ہی نکاح موقوف ہو گا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اس کی رضا کے یعنی بدون اجازت لئے بیاہ دیا ف مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلاں بن فلاں کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور نے یا اس کی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ او رجلا بغیر رضاہ یا کسی مرد کو بدون اس کی اجازت کے تزوج کیا ف مثلاً میں نے بکر بن فلاں بن فلاں کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جس کو ابھی معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول

کیا تو لازم ہوگیا ورنہ باطل ہوگیا۔ وھذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے
کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف جو وکیل وایلچی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ولہٗ
مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہے ف جس کے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ العقد موقوفا علی الاجازۃ
تو وہ اجازت پر موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلھا باطلۃ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے
تصرفات سب باطل ہیں۔ لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فتلغو کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع
ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا ف اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں
ہوسکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ تو شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے ولنا ان رکن التصرف صدر من
اھلہ مضافا الی محلہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب وقبول صادر ہوا اپنی لیاقت والے سے حالانکہ
اپنے محل کی جانب مضاف ہے ف تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقادہ اور اس کے منعقد ہونے میں ضرر
نہیں ف بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فلینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت
میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اس کو نافذ کرے گا ف ورنہ باطل کردے گا۔ وقد یتراخی
حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کرگیا ف یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے
نافذ کیا اس وقت حکم آگیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم ولغو ہے۔ ومن قال اشھدوا انی قد تزوجت فلانۃ
اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغھا الخبر فاجازت فھو باطل۔
پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دے دی تو یہ باطل ہے ف بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم
تھا۔ وان قال آخر اشھدوا انی زوجتھا منہ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہہ دیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس
عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا ف یا کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغھا الخبر فاجازتہ جاز۔
پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکذلک ان کانت المرأۃ ھی التی قالت جمیع ذلک
اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو ف یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے
اپنے آپ کو فلاں بن فلاں کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول نہ کیا بلکہ مرد کو خبر پہنچی اور اس
نے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد
اور یہ سب امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسھا غائبا فبلغہ الخبر فاجاز جاز اور
ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہنچی اور اس نے
اجازت دی تو عقد جائز ہوا ف اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ وحاصل ھذا ان الواحد لایصلح
فضولیا من الجانبین او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندھما خلافا لہ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ
ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اکیلا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے
اصیل نہیں ہوسکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہوسکتا ہے۔ ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی
والاصیل جاز بالاجماع اور اگر عقد ایجاب وقبول دو فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت
کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے ف بشرطیکہ مجلس واحد ہو
اور گواہ موجود ہوں۔ یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک

شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے ف پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار كالخلع والطلاق والعتاق على المال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی ف کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اس قدر پر اپنی جورو کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا پھر عورت کو خبر پہنچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح میں نے اس قدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو جائز ہے۔ پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیئے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولهما ان الموجود شطر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے ف بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے ف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تھا کہ مجلس بدلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر متوقف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامور من الجانبين۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے مامور ہو ف تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانه ينتقل كلامه الى العاقدين۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے ف تو اس نے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وما جرى بين الفضوليين عقد تام اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا وہ پورا عقد ہے ف ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ وكذا الخلع واختاه۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں ف یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقود تام ہیں۔ لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ وہ لازم ہوتا ہے ف یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جورو اتنا مال دے تو میں نے اس کو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اس کے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فيتم به۔ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے ف کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزاء لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو

خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے تصرف ہے۔ مغ ح۔ ومن امر
رجلا ان یزوجہ امرأۃ - اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اس کے ساتھ کوئی عورت بیاہ دے ف
پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی فزوجہ اثنتین فی عقد لم یلزمہ واحدۃ منہما پس وکیل نے دو عورتیں ایک
عقد میں تزویج کر دیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی ف یہی صحیح ہے، قاضیخاں لانہ لا وجہ
الی تنفیذھما للمخالفۃ - کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی
کوئی وجہ نہیں ہے ولا الی التنفیذ فی احدٰھما غیر عین للجہالۃ اور نہ اس کی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین
کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے ف اور بے فائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی التعیین
لعدم الاولویۃ - اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولیت نہیں ہے۔ فتعین التفریق
تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے ف بلکہ یہ متعین ہوا کہ نکاح لازم نہ
ہوگا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائے گا اور اگر وکیل نے دو عقدوں
میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اس کے ساتھ میں دوسری
کو ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین اولی وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح موکل کی اجازت پر ہے یہ سب
وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور شروح میں تصریح کر دی۔ م۔ ومن امرہ امیر-
اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو جامع الصغیر بان یزوجہ امرأۃ-
بایں طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کر دے۔ فزوجہ امۃ - پس وکیل نے اس کے ساتھ ایک
باندی بیاہی ف پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور اگر۔ لغیرہ جاز۔ یہ باندی
کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے بدلیل
رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہ ہونے کے ف یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا اس میں باندی
شامل ہے تو وکیل نے اس پر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اس کی منفعت کا اتہام ہو بلکہ غیر کی
باندی ہے تو جائز ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد لا یجوز الا ان یزوجہ کفوا اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے
مگر یہی کہ امیر مذکور کو اس کی کفو عورت بیاہے ف خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان
المطلق ینصرف الی المتعارف وھو التزوج بالاکفاء- کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو
اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا ف اس سے نکلا کہ صاحبینؒ کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا
معتبر ہے القاضیخاں۔ قلنا العرف مشترک - ہم جواب دیں گے یہ کہ رواج تو مشترک ہے ف آزاد
لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں اوھو عرف عملی فلا یصلح مقیدا- یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج
ہے تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے ف بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی
یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ یا بدصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہؒ جائز ہے اور اگر عورت
کی طرف سے وکیل ہوا اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا لولا لنگڑا اور خصی
و عنین ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے القاضیخاں۔ مد۔ وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ھذا استحسان عندھما
اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا

اعتبار بطور استحسان ہے ف یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحساناً کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو کیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف سے لیکن اس توجیہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب معروف ہو حتیٰ کہ بدصورت مکروہہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو بالاجماع جائز نہیں ہے انتہی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو بمنزلہ رتقاء ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ کے پاس منگنی کو بھیجا باپ نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ بیاہ دی اور ان میں سے ایک نے مرد کے لئے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔

باب المہر

ف۔ باب مہر کے بیان میں ہے رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہراً فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو ف اس پر اجماع ہے اور اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دی گئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوئی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغة فیتم بالزوجین۔ کیونکہ نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائے گا ف اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحة النکاح پھر مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لئے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے ف بالجملہ یہ شرط نہیں ہے وکذا اذا تزوجها بشرط ان لا مہر لها لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد میں لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے سے نفی نہ ہوگا۔ وفیہ خلاف مالک اور اسمیں امام مالک کا خلاف ہے ف کیونکہ بیع میں اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد، تو نکاح بدرجہ اولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد مفسد ہے نہ نکاح میں یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی بعت یعنی میں نے بیچا اسی قدر نہیں بلکہ میں نے بیچا بالعوض اتنے دام کے، تو جب دام نہ ہوں رکن ندارد ہے اور عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں اور یہی جواب اولیٰ ہے۔ م۔ واقل المہر عشرة دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہیں ف امام محمد نے کہا یعنی دس درہم وزن چاندی اگرچہ اس کی قیمت سکہ دار درہم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لئے ہے ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے کیونکہ قرآن میں مال مجمل ہے تو مقدار نکالنا سرقہ سے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو

کاٹنا حلال ہے۔ تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور اسی اندازہ سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا۔ لہٰذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالکؒ نے کہا کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علمائے تابعین میں مقدار میں اختلاف ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی واحمد ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مهرا لها لانه حقها فیکون التقدیر الیها۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہے (شراب مردار خون نہیں) وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہے ف شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا علیهم مہر مفروض پر نص ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان و نفقہ میں ہے اور استدلال بقولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم بھی تمام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ مجمل ہے معقول نہیں اسی واسطے امام مصنف نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قوله علیه السلام ولا مهر اقل من عشرة دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث جس میں آیا اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہے ف رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اس کے اسناد ضعیف ہے لیکن فصل الکفارۃ میں گزرا کہ کثرت طرق و تقویت آثار سے قابل حجت ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درہم سے کم میں اور مہر نہ ہوگا دس درہم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہیں لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابرؓ سے روایت کی جس سے قوت ہے۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہے لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبد الرحمٰن بن عوف کہ جس میں آنحضرت صلعم نے عبد اللہ بن عمرؓ سے خطاب کیا کہ تو نے اس کو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے اللہ تعالیٰ برکت دے تو اس کا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو رواہ الائمۃ الستہ۔ اکثروں کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درہم ہے اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم جس میں ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ حدیث سوم حدیث جابرؓ مرفوع ہے کہ جس نے عورت کے صداق میں ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیئے تو اس نے اس کو حلال کر لیا لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوتیوں پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی وصححہ اور اس میں روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہے اور حدیث سوم باوجود ضعف کے قول جابرؓ ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلت کا مال ہے چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں وزن نواۃ مجہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہے جس میں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہؓ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری وغیرہ سے آیا کہ بدول تعجیل دیئے دخول منع ہے۔

کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اس کو کچھ پیشگی دے دے حتی کہ فرمایا اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابو داؤد و

نسائیؒ۔ حالانکہ مہر حضرت سیدہ چار سو درہم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں بمقابلہ اس کے دیا جو تیرے پاس قرآن ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مال کا مقابلہ نہیں حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہ ہوں پس اگرچہ ظاہر احادیث بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درہم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث ہیں جن سے دس سے مہر کم معلوم ہوتا ہے لیکن اوفق یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہ ہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشرع وجوبا اظہار الشرف المحل - اور اس دلیل سے کہ مہر ایک شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جس کو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر مالہ خطر تو ایسے مقدار سے اندازہ کیا جاوے جس کی کوئی شان و قعت ہے۔ وھو العشر استدلالا بنصاب السرقۃ اور یہ مقدار کم سے کم شرع میں دس درہم ہے بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درہم مہر اور اثر علی کرم اللہ وجہہ سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرۃ فلھا العشرۃ اور اگر عقد میں دس درہم سے بھی کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درہم پورے مستحق ہیں - عندنا - یہ ہمارے نزدیک ہے ف یعنی بقول ابوحنیفہ و صاحبین۔

وقال زفر مہر المثل لان تسمیۃ مالا یصلح مہرا کعدمھا - اور زفرؒ نے کہا کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل ملے گا کیونکہ ایسے مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بمنزلہ بیان نہ کرنے کے ہے ف اور بالاتفاق جب مہر بیان نہ کیا جاوے تو مہر المثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ھذہ التسمیۃ بحق الشرع اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے ف ورنہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقضیا بالعشرۃ - اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے فاما یرجع الی حقھا فقد رضیت بالعشرۃ لرضاھا بما دونھا رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ اس پر راضی ہو گی کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی ف تو حق الشرع و حق عورت دونوں دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہ ہو گا۔ ولا معتبر بعدم التسمیۃ لانھا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر - اور مہر بیان نہ ہونے کی صورت پر اس کا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر راضی نہیں ہوتی ف حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلقھا قبل الدخول بھا تجب خمسۃ اور اگر مرد نے اس کو قبل اس کے ساتھ دخول کے طلاق دے دی تو پانچ درہم واجب ہوں گے ف کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا۔ عند علمائنا الثلثۃ یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر تجب المتعۃ کما اذا لم یسم شیئا - اور زفرؒ کے نزدیک متعہ واجب ہو گا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان نہ کیا ہو۔ ف متعہ وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہے اس کا بیان آوے گا۔ ومن سمی مہرا عشرۃ فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل بھا او مات - اور جس نے مہر بیان کیا ہو دس درہم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہوا مہر واجب ہو گا بشرطیکہ

عورت کے ساتھ دخول کر لیا ہو یا اس کو چھوڑ کر مر گیا ہو ف۔ کیونکہ مہر مؤکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے مبدل سپرد کرنا متحقق ہو گیا ف۔ مبدل عورت کی بضع ہے جس کا بدل مہر ہے۔ وبہ یتاکد البدل اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہو جاتا ہے۔ وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشیء بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام کو پہنچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہنچنے پر متقرر و متاکد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا تو مہر بھی واجب ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقتاً وطی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہ ہو۔ وان طلقہا قبل الدخول والخلوۃ فلہا نصف المسمی اور اگر مرد نے جورو کو قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لئے بیان کئے ہوئے مہر کا نصف ہے ف۔ بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم۔ الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموھن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں منکوحہ کو طلاق دی قبل اس کے کہ ان کو مساس کر دحالانکہ تم نے ان کے لئے فریضہ مقرر کیا ہے تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہے۔ آخر تک ف۔ مساس کنایہ دخول سے ہے اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہے۔ والاقیسۃ متعارضۃ۔ اور قیاسات یہاں متعارض ہیں ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ پس اس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے ف۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہ الیہا سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے ف۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف۔ جس میں نصف مہر منصوص ہے وشرط ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اس لئے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اس کے لئے مہر بیان نہ کیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لئے کچھ مہر نہیں ہے تو ہر صورت عورت کو اس کا مہر المثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھوڑ کر مر گیا ہو ف۔ یا عورت پہلے مر گئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر گیا مر جانے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہو گا تو فرمایا وقال الشافعی لا یجب شیء فی الموت۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہو گا ف۔ جبکہ دخول نہ ہوا ہو بلکہ میراث پاوے گی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا، واکثرھم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہو گا ف۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہو گا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فیتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاء۔ دلیل شافعیؒ یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کر سکتی ہے جیسے اس کو آخر میں ساقط کرنے کا اختیار ف۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہے تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اس نے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک

مہر لازم آوے گا۔ ولنا ان المہر وجوباحق الشرع علی ماھر - اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزرا ف تو ساقط کرنے سے ابتداءً ساقط نہ ہو گا بلکہ دس درہم لازم ہو گا۔ وانما یصیر حقا لھا فی حالة البقاء - اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہو جاتا ہے ف یعنی ابتداء میں بحق شرعی جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتملک الابراء دون النفی - تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہے نہ نفی کرنے کا ف پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہو گا بلکہ مہر لازم آوے گا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعودؓ و حسن بصریؒ کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حی و ابن شبرمہ و ابن ابی لیلیٰ و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور یہی ابو یعلی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محیط میں ہے کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ ولو طلقھا قبل الدخول بھا فلھا المتعة اور اگر ایسی عورت کو جس کا مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم ٹھہری ہے قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے ف کیونکہ مرے تو مہر المثل ہے تو متعہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ ومتعوھن علی الموسع قدرہ الآیة بدلیل قولہ تعالیٰ ومتعوھن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اس کی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اس کی وسعت کے الخ۔ ثم ھذہ المتعة واجبة رجوعا الی الامر پھر یہ متعہ واجب ہے بنظر صیغہ امر کے ف یعنی متعوھن حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے سوائے قرینہ کے۔ وفیہ خلاف مالکؒ - اور اس میں امام مالکؒ کا خلاف ہے ف کہ یہ متعہ مستحب ہے کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے جواب یہ کہ صیغہ امر اور حقاً اور علیٰ کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ آنکہ خالی مستحب ادا کریں اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے۔ ع۔ تو متعہ واجب ہے۔ والمتعة ثلثة اثواب من کسوة مثلھا اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں ف یعنی ادنیٰ درجہ والیوں سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو لٹھر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے کمافی الینابیع یہی صحیح ہے۔ ع۔ وھی درع وخمار وملحفة - اور دے درع یعنی کرتی اور معجر اور چادر ہیں ف کیونکہ یہی اکثر عادت ہے۔ اور معجر اوڑھنی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھانکتی ہے۔ وھذا التقدیر مروی عن عائشة وابن عباس - اور متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرت عائشہؓ و ابن عباسؓ سے مروی ہے، ف اور مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل تخریج کو صرف روایت ابن عباسؓ ملی اور تطویل عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر نہ ہو گی اور مغنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک مملوک غلام یا لونڈی صغیر یا کبیر ہے اور کمتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول ثوری و مالک و احمد ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مرجع حاکم اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ اور یہ کپڑے وہاں کا عرف تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے۔ الخلاصة ہ۔ وقولہ من کسوة مثلھا اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارة الی انه یعتبر حالھا - یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائے گا۔ وھو قول الکرخی فی المتعة الواجبة لقیامھا مقام مہر المثل اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام ہے۔ ف تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے۔ اسی طرح جو اس کا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ مستحبہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ والصحیح انه یعتبر حاله - اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے ف اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ عملا بالنص بدلیل

عمل بالنص وهو قوله تعالیٰ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره - اور نص یہ قول الٰہی ہے علی الموسع الخ یعنی مرد
تونگر پر اس کی قدر اور تنگدست پر اس کی قدر الخ ف۔ یہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب
شافعی ہے - ع - ولوالجی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور
اسی پر فتویٰ ہے النہر ھ - اسی کو تنویر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہرالمثل
ونفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا - میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے
حق میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو
اس کو اوسط درجہ دینا پڑا اور یہ تغیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ کوئی
قیاس نہیں تو لائق فتویٰ وہی جو امام مصنفؒ نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - ثم هي لا تزاد على نصف
مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم - پھر یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد نہ کیا جائے گا یعنی
بطریق وجوب اور پانچ درہم سے کم بھی نہ کیا جائے گا ف۔ تاکہ کمتر نصف مہر سے بھی کم نہ ہو - ويعرف ذلك
في الاصل - اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا ف۔ اگر کوئی چاہے - اور وجوب متعہ جبھی کہ جدائی کا سبب شوہر کی
طرف سے ہو مثل طلاق و ایلاء و لعان و مجبوب یا عنین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اس
نے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا و مانند اس کے تو متعہ نہیں واجب ہے - بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ
کی قیمت تین درہم دیئے تو قبول کرنے پر مجبور کی جاوے گی - م - وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على
تسمية فهي لها ان دخل بها او مات عنها - اور اگر کسی عورت سے نکاح باندھا اور اس کا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر
جورو مرد باہم کسی مقدار مہر کو مسمی کرنے پر راضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملے گا اگر مرد نے اس سے دخول کر لیا یا
چھوڑ کر مرگیا ف۔ یا عورت مری - ع - وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة - اور اگر قبل دخول کے عورت
کو طلاق دیدے تو عورت کے لئے متعہ واجب ہے ف۔ یعنی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملے گا - وعلى قول
ابي يوسف الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعي - اور ابو یوسفؒ کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملے
گا اور یہی شافعی کا قول ہے - لانه مفروض فيتنصف بالنص - کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس بحکم نص وہ آدھا کیا
جائے گا ف۔ یعنی لقولہ تعالیٰ فنصف ما فرضتم الآیۃ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقرر کی - ولنا ان هذا
الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته - اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجبی مہر کی
تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی ف۔ بحکم النص بلکہ متعہ واجب
ہوتا ہے - تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہ ہوگی ف۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا - اگر کہا جاوے
کہ آدھا کرنا مفروض کا منصوص ہے قال تعالیٰ فنصف ما فرضتم جواب دیا - والمراد بما تلا الفرض في العقد اذ هو
الفرض المتعارف - اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے ف۔ تو جو قرار داد
بعد عقد کے ہوئی اس کو آیت شامل نہیں ہے - اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جس میں شرع نے ابتداء مہر مثل
کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملے گا - التہذیب ھ مسئلہ عقد میں مہر بیان
ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے - قال فان زادها في المهر بعد العقد لزمته
الزيادة - قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لئے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم

ہوجائے گی ف خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کر لے۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھا دے النہر خلافاً لزفر وستذ کرہ فی زیادۃ الثمن والمثمن ان شاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفرؒ کے اور ہم اس کو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف جس سے ثابت ہو کر زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگی۔ (تو ابھی متاکد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائے گی ف پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہوئی تو پھر زیادتی ساقط نہ ہوتی اصفرات۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً یتنصف مع الاصل۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے آدھیاؤ ہوگی ف اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر الروایۃ کے ساقط ہوگی۔ لان التنصف عندهما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک آدھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقدر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقدر کیا وہ بھی عقد کے مقدر کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا ف پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے الظہیریہ۔ حتیٰ کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہ ہوگی۔ م۔ وان حطت عنہ من مہرها صح الحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقائے نکاح کی حالت میں لاحق ہوا ف پس ابتدائے عقد میں دس درہم سے بوجہ حق شرعی کم نہ کرے گی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان ہو چکا کہ وطی و موت کے بعد مہر کامل ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأتہ ولیس هناک مانع من الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نہ کی) پھر عورت کو طلاق دے دی تو بھی عورت کے لئے پورا مہر واجب ہے ف یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنابر قول مختار کے المحیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان المعقود علیہ انما یصیر متوفیً بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ اس واسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جبھی پورے حاصل ہوں گے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاکد نہ ہوگا ف پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعہا اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بضع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اس نے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور ایسا ہی سپرد کرنا اس کے امکان میں تھا ف تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ فیتاکد حقہا فی البدل اعتبارًا بالبیع۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں اس کا حق متاکد مقرر ہو گیا بقیاس بیع کے ف چنانچہ بیع میں جب مبیع ایسی چیز نہ ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے قبضہ ہو جاتا ہے اور بائع نے اس طرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہو گیا چنانچہ آدے گا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اس وقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگی بخلاف اس کے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدهما مریضا او صائما فی رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرۃ او کانت حائضا فلیست الخلوۃ صحیحۃ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہے ف اسی طرح

جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل ورا ستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا باتیں کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سوائے مرد کی لونڈی کے علی الفتوی ہ ۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے ۔ حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشياء موانع - حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دے دے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں ف ۔ تو سپرد کرنا پورا نہ ہوا اما المريض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہے یا اس کو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہے ف ۔ تو مانع ہوا ۔ وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور - اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا ف ۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے ۔ وهذا التفصيل في مرضها - اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہے ف کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی ۔ اور تصریح کردی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے اور یہی قول ہے کما فی الخلاصۃ ۔ اما صوم رمضان رہا صوم رمضان ف مانع ٹھہرا لما يلزمه من القضاء والكفارة ۔ کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضا کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو وطی کے پیچھے اس کو برداشت نہ کرے گا ۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام میں اس کا روزہ ہو لہٰذا قضائے رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح ۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ق ہ ۔ والاحرام اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا ۔ لما يلزمه من الدم وفساد النسك والقضاء ۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے ف جس میں مشقت شدید و گناہ عظیم ہے ۔ والحيض مانع طبعا وشرعا اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے ف اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے ۔ م ۔ وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله - اور اگر کوئی دونوں میں سے نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لئے پورا مہر ہے ف یہ روزہ مانع خلوت نہیں ۔ لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى - کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح ہے ف اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں ۔ وهذا القول في المهر هو الصحيح اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیوں یہاں اسی میں احتیاط ہے ف تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو ۔ وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية اور روزہ قضا (اگرچہ قضائے رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے ف جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان ۔ لانه لا كفارة فيه - کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے ف تو مانع خلوت نہیں ہوگا والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه اور نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف مانع خلوت صحیح نہ ہوگی ۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز وتر مانع خلوت نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کا واجب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ۔ فاحفظ[3] ۔ م ۔ واذا خلا المجبوب بامرأته ۔ اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیہ کٹے ہوئے

---

[1] بہشتی میں ہے کہ عورت کی لونڈی بھی مانع نہیں ہے اسی پر فتوی دیا جاوے ۔ د ۔ لیکن جوہرہ میں ہے کہ عورت کی لونڈی مانع خلوت ہے ۔ اسی پر فتوی ہے ہ ۔ ۱۲ ۔ م ۔ [2] قولہ فرض اداء رمضان کیونکہ صوم رمضان مطلقاً مانع نہیں چنانچہ قضائے رمضان وغیرہ کچھ مانع نہیں تو مراد یہ کہ فرض جو رمضان میں ادا کرتا ہے ۔ ۱۲ م [3] قولہ فاحفظ مولوی عبد الغفور نے حاشیہ ہدایہ میں لکھا کہ فرض قطعی و عملی یعنی وتر بھی شامل ہے تو وتر بھی مانع خلوت ہے یہ قول احوط ہے ۔ واللہ اعلم ۔ م ۔

ہیں ثم طلقہا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفۃ - پھر اس عورت کو طلاق دے دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
عورت کے واسطے کامل مہر ہے۔ وقالا علیہ نصف المہر لانہ اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامۃ الآلۃ
اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عنین کے
کیونکہ حکم کا مدار تو آلہ کے سلامت ہونے پر ہے ف اور عنین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جس کے خصیہ نکال ڈالے
گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ - اور امامؒ کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح۔ ولابی
حنیفۃ ان المستحق علیہا التسلیم فی حق السحق وقد اتت بہ اور دلیل امامؒ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ
باہم رگڑنے کے حق میں سپرد کرے اور وہ اس کو لائی ف پس جو اس پر واجب تھا کر چکی تو جو اس کے لئے واجب
ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوب وعنین وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ
عورت رتقاء یا قرناء یا عفلاء یا شعراء ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا میں بعد مساس کے مہر کامل واجب
کیا رواہ سعید بن منصور باسناد حسن پس اسی پر اعتماد ہو گا یا اس سے ظہار کر کے ہنوز کفارہ نہ دیا ہو۔ البحر یا خلوت
میں مرد تھا وہاں عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ میری جورو
ہے تو بقول مختار خلوت صحیح نہ ہوئی المحیط وغیرہ - اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو پہچانا نہیں تھا تو تصدیق
ہوگی - طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل جماع نہ ہوں ان کی خلوت نہیں صحیح ہے قاضیخان - رہا یہ مسئلہ کہ جب
خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہ ہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے -
وقال وعلیہا العدۃ فی جمیع ہذہ المسائل - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل میں عدت
واجب ہوگی - احتیاطاً استحساناً - یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف یعنی اگرچہ فاسد خلوت میں قیاس
نہیں چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ وخلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً
عدت واجب ہوگی۔ لتوہم الشغل - بوجہ توہم شغل رحم کے ف یعنی وہم ہے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے
سے منی بہہ کر رحم میں پہنچی ہو - والعدۃ حق الشرع والولد - اور یہ عدت حق شرع وحق ولد ہے ف نہ حق
مرد وعورت فلا یصدق فی ابطال حق الغیر - تو غیر کے حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی
ف کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق خلوت معتبر ہو جائے گی۔
احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاط فی ایجابہ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اس کے واجب کرنے میں
کوئی احتیاط نہ کی جائے گی ف بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر وجورو میں جاری ہے۔ وذکر القدوری فی
شرحہ ان المانع ان کان شرعیا یجب العدۃ لثبوت التمکن حقیقۃ اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر
کوئی امر شرعی ہو (مانند احرام وفرض صوم وصلوٰۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے -
وان کان حقیقیا کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقۃ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل
جماع تو عدت نہیں واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃً قابو نہیں ہے ف واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض
احکام میں ہے وبعض میں نہیں ہے۔ پس ہونا تو مہر کامل وثبوت نسب وعدت اور اس کی نفقہ وسکنی وعورت کی
بہن سے نکاح حرام ہونے ودیگر چار عورتیں منکوحہ کرنے وغیرہ میں ہے اور نہ ہونا حق احصان ودختر کی حرمت
وشوہر اول کی حلت وثبوت رجعت ومیراث وزوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی عدت میں اصح یہ کہ

طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ و قال و تستحب المتعة لكل مطلقة الا مطلقة واحدة۔ قدوری نے فرمایا اور ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وهى التى طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا۔ یہ ایک وہ مطلقہ ہے جس کو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دے دی حالانکہ اس کے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا ف سے تو ایسی مطلقہ کے واسطے مستحب نہیں ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہ ہوا تھا اور قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیاں ہیں یعنی ایک عورت کا مہر بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لئے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جس کو بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م و قال الشافعى تجب لكل مطلقة الا لهذه۔ اور شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لئے واجب ہے ف سے تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی تو اس کے لئے بالاتفاق متعہ نہیں ہے اور تین باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک کے لئے واجب اور دو کے لئے مستحب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لئے بھی واجب ہے۔ لانها وجبت صلة من الزوج لانه اوحشها بالفراق کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ ف سے تو اس کا صلہ یہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فى هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة۔ لیکن اس صورت میں (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جس کے لئے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لان الطلاق فسخ فى هذه الحالة والمتعة لا تتكرر کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے اور متعہ مکرر نہیں ہوتا ف سے پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اس کا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنی طلاق ہے تو اس کے صلہ میں اس پر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل فى المفوضة۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جس نے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے ف سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں متعہ کا حکم[1] دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے۔ لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة والعقد يوجب العوض فكان خلفا۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۂ بقرۂ[1]) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے (بدلیل ان تبتغوا باموالكم پارۂ[۵]) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا ف سے تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه فلا تجب مع وجوب شئ من المهر اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنی مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہ ہوگا ف سے تو باقی تین صورتوں میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

وهو غير جان فى الايحاش فلا يلحقه الغرامة به اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس

---

[1] ایک آیت میں ہے کہ تم پر کچھ گناہ نہیں کہ عورت کو قبل مساس کے طلاق دو حالانکہ تم نے مقرر مہر نہیں ٹھہرایا ہے اور اس صورت میں متعہ کا حکم دیا۔ دوسری آیہ ما حقہ میں فرمایا اگر قبل مساس کے طلاق دی اور مہر مفروض کر چکی ہو تو نصف مفروض دو۔ ۱۲ ع۔

پر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا ف جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل تو متعہ دینا از قسم فضل ہے ف پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہوسکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں پھر اس کی بہت صورتیں ہیں۔

واذا زوج الرجل ابنته على ان يزوجه المتزوج بنته او اخته۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرارداد پر کہ اس کو (زید کو) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے ف پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ مہر یہی قرارداد۔ ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہوجاوے فالعقدان جائزان۔ تو بھی دونوں عقد جائز ہیں ف اور شرط باطل ولكل واحدة منهما مهر مثلها اور ہر ایک عورت کے واسطے اس کا مہر مثل ہوگا۔

وقال الشافعي بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کردیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترکہ کردیا حالانکہ اس باب میں اشتراک نادار دہے تو ایجاب باطل ہوا ف یہی قول مالک و احمدؒ ہے۔

ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر او الخنزير۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہوسکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا ف تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہے اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شركة بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں ف یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ع واضح ہو کہ یہی نکاح شغار ہے جس کو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کلام نافع سے مذکور ہے اور ائمہ ثلثہؒ کی حجت حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً لا شغار في الاسلام۔ یعنی اسلام میں شغار نہیں ہے رواہ الستہ۔ جواب حدیث کے معنی منع ایجاب و قبول نہیں ورنہ عدم مہر حتی کہ شرط مذکور نہ ہو تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کردی اور باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح ہو کہ منافع مہر ہوسکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ کما فی الظہیریہ۔ وان تزوج حر امرأة على خدمته اياها سنة او على تعليم القرآن فلها مهر مثلها۔ اور اگر ایک آزاد مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اس کی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے یا اس منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لئے مہر المثل ہے ف یہی ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لها قيمة خدمته اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔ وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه على خدمته سنة جاز ولها خدمته اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے تو جائز ہے اور عورت کے لئے اس غلام کی عین خدمت ہے ف اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف مسئلہ آزاد کے۔ وقال الشافعي لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين۔

---

[1] اس منفعت یعنی یہ شرط علاوہ عقد کے نہیں بلکہ عوض یہی منفعت ہے بجائے مال متقوم کے۔ ۱۲ م

اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ ولن مایصلح اخذ العوض عنه بالشرط یصلح مهرا عنده لانه بذلك يتحقق المعاوضة کیونکہ جو چیز اس لائق ہے کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہوسکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہوتا ہے ف پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر اس پر معین فرض و واجب نہ ہو۔ وصار کما اذا تزوجها علی خدمة حر آخر برضاه او علی رعی الزوج غنمها اور ایسا ہوگیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت سے اس منفعت پر کہ شوہر اس کی بکریاں چرا دے نکاح کیا ف تو بالاتفاق جائز ہے یوں ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال - اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہے ف لقولہ تعالیٰ واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ سورہ نساء پارہ ۵ والتعلیم لیس بمال اور تعلیم کچھ مال نہیں ف تو تعلیم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا۔ وکذلك المنافع علی اصلنا - اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہے ف کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہ ہوگا۔ (العنایۃ) اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں۔ پس اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔ وخدمة العبد ابتغاء بالمال - اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنه تسليم رقبته - کیونکہ یہ متضمن ہے غلام کی گردن سپرد کرنے کو ف یعنی غلام مال نفیس ہے تو اس کی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہے کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کرے گا۔ ولا کذلك الحر - اور آزاد میں ایسا نہیں ہے ف لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام یا باندی کی ایک سال کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے ملک میں سپرد کرنا منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہ ہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز ہوسکتی ہے جو دائمی ملک نہ کی جاوے بلکہ کسی وقت تک کے لئے دے کر اصل واپس لے جاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہٰذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ ولان خدمة الزوج الحر لا یجوز استحقاقها بعقد النکاح لما فيه من قلب الموضوع - اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا عورت کو، جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے ف کیونکہ نکاح سے دیانۃً مرد اپنی زوجہ کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لا مناقضة - برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اس میں مناقضہ نہیں ہے ف کیونکہ دوسرا آزاد کچھ شوہر مخدوم نہ تھا کہ اس کا خادم ہونا الٹا ہو جاوے۔ وبخلاف خدمة العبد اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف یعنی جب غلام نے اپنی خدمت پر نکاح کیا تو الٹا معاملہ نہیں۔ لانه يخدم مولاه معنی حيث يخدمها باذنه وامره کیونکہ اظاہر میں وہ جورو کی خدمت اکرتا ہے لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہے اس لئے کہ مولیٰ کی اجازت، وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے۔ وبخلاف رعی الاغنام - اور برخلاف بکریاں چرانے کے ف کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی الٹا معاملہ نہیں ہے۔ لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا مناقضة - کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی پرداخت میں سے ہے تو کچھ مناقضت نہیں ہے ف کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر

ہوگا۔ علی انہ ممنوع فی روایۃ علاوہ بریں بکریاں چرانے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہے ف۔ بلکہ یہی روایت جامع صغیر و بسوط کی اور یہی اصح ہے۔ النہر الفائق۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب یہ کہ بکریاں چرانے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے اکہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر دختر شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا اور اگلوں کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہم پر لازم ہے۔ الکافی۔ م ع۔ پس کافی اور عینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے اور اس کا دو طرح سے جواب دیا گیا اوّل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریاں چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو لفظ ہو کر ہم پر لازم نہیں ہے۔ الہداد الشارح مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالیٰ ورہبانیۃ ابتدعوھا۔ الی آخرہ اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے۔ علاوہ بریں مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ" اس کو جائز کہتے ہیں تو مظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ" جائز ہوگا۔ اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے۔ دوم شیخ بن الہمام نے کہا کہ قصہ موسےٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریاں دختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہے اول تو یہ جزم کیوں ہوا کہ بکریاں دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکریاں چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب ع جو موسیٰ ع کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کما قال تعالےٰ یَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ۔ الآیۃ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریاں چرادے اور اگر دس پورے کرے تو تیری طرف سے تبرع ہے کما قال تعالےٰ انی ارید ان انکحک (الآیۃ) پس یہ بکریاں چرانا جورو ہی کے لئے ہوگیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اس کے خلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکریاں چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو بعد اس کے دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہے گا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرادے یا اس کی زمین زراعت کردے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ م۔ پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو متضمن نہیں پس مدار مسئلہ اس پر ہے کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہے یا نہیں لیکن فتوی متاخرین پر جواز ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور شافعی رح کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جس نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جن کو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ ملکتھا بما معک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اس کے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے اور تمام حدیث صحیحین میں ہے جواب دیا گیا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک برکت اس کے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بعید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ فعلمہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت

کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابوداؤد کی روایت ابوہریرۃؓ میں مصرح کہ کھڑا ہو اور اس کو بیس آیات سکھلا دے اور قوی موئد حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلاح تو نے نکاح کیا اس نے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جس کے بدلے نکاح کردوں تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ھو اللہ احد نہیں ہے کما رواہ الترمذی وابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اس کے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت اور نسائی کی حدیث ام سلیم کے ابوطلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور انسؓ کی حدیث ترمذی میں مشکل ہے۔ پھر اس میں بھی اشکال ہے کہ ابوطلحہ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ جب قولہ تعالیٰ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون نازل ہوا تو ابوطلحہ نے کہا کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہے اس کو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام پر نکاح یعنی مہر نہیں ہے علاوہ ازیں استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لئے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ ھو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب۔ م۔

واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک عورت کے لئے خدمت مسلم ہے اور شیخین کے نزدیک مہر المثل ہے جیسا کہ گزرا۔ فعلی قول محمد تجب قیمۃ الخدمۃ پس امام محمدؒ کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی ف۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلیم لمکان المناقضۃ۔ اس لئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے۔ (حتیٰ کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے بوجہ مناقضہ کے ف کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہٰذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں جن میں تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ فصار کالمتزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف اور اس نے اپنے غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اس نے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملے گا۔ المحیط ھ۔ وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب مہر المثل اور ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا ف اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہے اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولا یستحق فیہ بحال۔ اس واسطے کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ف یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہے اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فصار کتسمیۃ الخمر والخنزیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا ف جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں یا کتابیہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق نہیں۔ پس انہیں جیسے بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو نوکری کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے۔ بخلاف شراب و سور کے جواب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ وھذا لان تقومھا بالعقد للضرورۃ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ ف یعنی لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور در اصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیمہ فی العقد لم تظہر تقومہ تو جب عقد نکاح میں اس غیر مال چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہ ہوا بوجہ تناقض کے، تو اس کا قیمتی ہو جانا ظاہر نہ ہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل وھو مہر المثل۔ تو حکم اپنے اصل پر باقی رہے گا اور وہ مہر مثل ہے ف یعنی جب

عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور منفعت اجارہ متحقق نہیں، اور اصل حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہیں ہوتی تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصحیح جائز ہے پھر اگر اس نے اجازت نہ دی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہے تو عورت کو اس آزاد کی قیمت خدمت ملے گی۔ ورنہ عین خدمت ملے گی کمافی الفتح۔ اصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جائے جو کچھ تسمیہ میں مسمی ہوا وہی ملے گا لیکن اگر دس درہم سے کم ہو تو دس پورے کر دیئے جاویں گے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کرلے اور مانند اس کے پس اگر مدت معلومہ تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ صحیح ہے کمافی البدائع وغیرہ۔ فان تزوجها علی الف اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر ف خواہ درہم ہوں یا دینار ہوں خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا اپنے ذمہ لئے ہوں۔ فقبضتها پھر عورت نے ان کو وصول کر لیا۔ ووهبتها له اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقها قبل الدخول پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دے دی ف تو عورت کے لئے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیها بخمس مائة شوہر اس عورت سے پانچ سو درہم واپس لے گا ف قول مالک و ایک روایت احمد میں کچھ واپس نہ لے گا اور ابو حنیفہ و شافعیؒ نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ ع۔ اگر درہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیئے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا جواب نہیں ۔ لانه لم یصل الیه بالهبة عین مایستوجبه کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ نہیں پہنچے تھے جو اس پر واجب ہوئے تھے ف کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں یہ نہیں ہوگا۔ لان الدراهم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ ۔ کیونکہ درہم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں ف اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھ سے وصول کئے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے صندوق خریدا پانچ روپے کو اور روپے ہاتھ میں ہیں پس چاہے یہی دے دے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہے۔ اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لئے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دے دے تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کئے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لئے تھے وہی دیئے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درہم دیئے ہیں۔ بالجملہ درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیر معین ہو سکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً گیہوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دو من گیہوں ٹھہرے جو بائع کے ذمہ ہیں وہ بائع کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درہم اس لئے واپس لے گا کہ درہم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آوے کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درہم واپس پائے جو مہر میں دیئے تھے۔ وکذا اذا کان المهر کیلا او موزونا آخر فی الذمة۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر کے کھرے سرخ گیہوں پر نکاح کیا پھر مہر کے گیہوں دیئے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کئے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینها ۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف حتیٰ کہ گیہوں یا کوئی اور چیز لینے ذمہ نہیں بلکہ سامنے

اشارہ سے معین کردیئے ہوں تو معین ہو جاویں گے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کردیئے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اس لیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درہم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نہ کرے یا مہر کوئی کیلی وزنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اس کا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیئے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اس وقت کہ عورت نے سب مہر وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وھبتھا۔ پس اگر (یہ صورت ہو کہ) عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور دین مہر وغیرہ جس پر آتا ہے بدون قبضہ کے اس کو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہو گیا ثم طلقھا قبل الدخول بھا۔ پھر شوہر نے عورت کیساتھ دخول سے پہلے اس کو طلاق دی ف تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لئے ہبہ کر چکی اور معنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جس کو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منھما علی صاحبہ بشئ۔ جورو شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا فی قولھم جمیعا یہ حکم بالاتفاق ابوحنیفہؒ و صاحبین کے قول میں ہے اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع الیھا بنصف الصداق وھو قول زفرؒ اور قیاس میں یہ کہ شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ لانہ سلم المھر لہ بالابراء۔ وجہ قیاس یہ ہے شوہر کو مہر بوجہ بری کئے جانے کے سلم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہبہ کرنا بمعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے۔ سے مہر دینے سے اس کا ذمہ بری ہوا تو مہر اس کے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے حالانکہ اس نے کل وصول کر لیا۔ فلا تبرا عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول تو عورت اس۔ سے بری نہ ہوگی جس کا شوہر مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جورو خاوند میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازم ہو جاتا ہے حتی کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھیر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بنابر آنکہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجملہ قیاس اس کو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اس کو مقتضی نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول وھو براءۃ ذمتہ عن نصف المھر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنیکے سبب سے شوہر نصف مہر حق سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہیئے تھا وہ عورت کے بری کرنیکے سبب سے پہنچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا یبالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونیکے وقت کچھ سبب مختلف ہونیکی پرواہ نہ کیجائے گی ف مترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہبہ کی تو یہ تعیین ممکن نہیں کہ وہی ہزار ہیں جو وصول کئے کیونکہ درم دینار تو متعین ہوتے نہیں۔ پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دیئے حتی کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا اور وصول نصف کرکے نصف پھیر دیا اور نصف وصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہ ہوتا کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی

شوہر کے پاس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق۔ م۔ ولو قبضت خمس مائۃ ثم وھبت الالف کلھا المقبوض وغیرہ اور اگر عورت نے ہزار سے پانچ سو درہم وصول کر لئے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہبہ کر دیئے ف حتی کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی بری کرنا ہوا۔ او وھبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا ف یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور ہنوز دخول نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقھا قبل الدخول بھا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اس کو طلاق دے دی۔ لم یرجع واحد منھما علی صاحبہ بشیء تو بھی شوہر و جورو میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا یرجع علیھا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درہم قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں حکم گزرا کہ اس کا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اس کا نصف واپس لے۔ اور بھید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہبہ ہے اور یہ پانچ سو درہم متعین نہ ہوئے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ھبۃ البعض حط فیلحق باصل العقد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہو گا ف جیسے بیع میں ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد سے مل جاتا ہے یعنی گویا اصل ثمن اسی قدر ٹھہرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ ہی سو درہم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے ہبہ کی اور چونکہ درہم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ شوہر کو وہی درہم پہنچے جو اس نے بطریق ادائے دین مہر دیئے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درہم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہئے اور اس کا نصف شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وھو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو نہ کیا ہو۔ فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے ف کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لئے کل مہر سے آدھا سالم رہے یہ یہاں حاصل ہے اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا ینتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ زیادتی کا ادھیاد نہیں ہوتا ف یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیئے حتی کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دے دی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درہم کا نصف پاوے گی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائے گی۔ یہی حال کمی کا ہے ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اس وقت اصل مع زیادتی کے متاکد ہو کر کل ہزار درہم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وھبت اقل من النصف وقبضت الباقی اور اگر ایسا ہوا کہ عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی

وصول کر لیا ہو ف مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو ہبہ کئے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فعندہ یرجع علیھا الی تمام النصف - تو امامؒ کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لے گا ف چنانچہ مثال مذکور میں اس نے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لے کر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وعندھما بنصف المقبوض - اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لے گا ف چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لے گا یہ سب صورتیں صرف درہم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجھا علی عرض۔ اور اگر اس نے نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے فقبضت اولم تقبض فوھبت لہ ثم طلقھا قبل الدخول بھالم یرجع علیھا بشئی پس عورت نے اس کو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اس کو طلاق دے دی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وھو قول زفرؒ رجع علیھا بنصف قیمۃ اور زفرؒ نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المھر علی ما مر تقریرہ کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا بر اس تقریر کے جو گزر چکی ف کہ شوہر پاس یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جھتھا وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیھا اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا ف خواہ عورت کے پھیرنے سے پہنچا یا ہبہ کرنے سے پہنچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہ ہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اسکے شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اس وقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے یہ مال معین واپس ملا ہے۔ ولھذا لم یکن لھا دفع شئی آخر مکانہ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین عرض کے دوسری چیز پھیر دے ف کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسکا نصف پھیر نگی بخلاف درہم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لئے پھر طلاق قبل دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا کہیں سے کوئی درم ہوں پانچ سو درہم دیدے پس جب عرض معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر کے پاس آگیا۔ بخلاف ما اذا کان المھر دینا - برخلاف اسکے اگر مہر مال دین ہوتا ف یعنی درہم دینار ہوتے یا کوئی کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہوا سکا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف ما اذا باعت من زوجھا - اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عرض معین شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو ف ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق۔ لانہ وصل الیہ ببدل کیونکہ یہ مال معین شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے ف عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملا ہے۔ پھر یہ اس وقت تھا کہ عرض معین ہو۔ ولو تزوجھا علی حیوان او عرض فی الذمۃ فکذلک الجواب - اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو یہی حکم یہی ہے ف جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد - کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے ف یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کر کے پھیر دی تو یہی معین ہو گئی کیونکہ قبضہ تو مزد معین چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ وھذا لان الجھالۃ تحملت فی النکاح فاذا عین یصیر کان التسمیۃ وقعت علیہ اور یہ واپسی میں متعین ہو جاتا اس واسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ حیوان یا کسی عرض کو لینا جبھی صحیح ہے کہ حیوان

کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا ڈوریا ایک تھان یعنی اس طرح جنس و نوع وغیرہ بیان کر دے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا وقت تسمیہ کے معین ہوا کما تقدم ع۔ واذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلدة او علی ان لا یتزوج علیها اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط سے کہ اس کے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائے گا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملے گا ف یعنی ہزار درہم جو کچھ ٹھہرے ہیں لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی ف بر خلاف اس کے جب مہر نہ ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملے گا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے کئے جاویں گے۔ پھر حکم مذکور بوفائے شرط ہے۔ وان تزوج علیها اخری او اخرجها فلها مهر مثلها۔ اور اگر شرط پوری نہ کی مثلاً اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اس کے شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا۔ لانه سمی مالها فیه نفع فعند فواته ینعدم رضاها بالالف فیکمل مهر مثلها کیونکہ اس نے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس کے گم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی گم ہو گی تو عورت کا مہر مثل پورا کر دیا جائے گا۔ کما فی تسمیة الکرامة والهدیة مع الالف جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے ف مثلاً کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درم پر اور اس کے ساتھ میں تیری بزرگداشت کروں گا یا تجھے ہدیہ بھی دوں گا۔ پس اگر اس کو وفا نہ کرے تو عورت کے لئے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درہم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہ ہوا تو مہر المثل پورا ملے گا یوں ہی یہاں ہے۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام بها وعلی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف۔

اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لے کر اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درہم مہر اور اگر اس کو باہر لے جاوے تو دو ہزار درہم مہر ہے پس اگر اس کو لے کر شہر میں اقامت کی تو عورت کے لئے مہر ہزار درہم ہوگا اور اگر اس کو باہر لے گیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درہم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا ف پس اگر مہر المثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لیں گے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملے گی دو ہزار تک پھر اگر دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملیں گے زائد نہیں۔ وهذا عند ابی حنیفة اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف کہ شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطیں دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لے جاوے تو اس کے لئے دو ہزار ہوں گے۔ وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لها مهر مثلها لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الالفین اور زفر رح و مالک و شافعی رح نے کہا کہ شرطیں دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر لے جاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اس کا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائے گا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائے گا۔ واصل المسألة فی الاجارات فی قوله ان خطته الیوم فلک درهم وان خطته غدا فلک نصف درهم وسنبینها فیه ان شاء الله تعالیٰ۔ اور اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور اگر تو نے سی دیا اس کو کل کے روز تو تیرے لئے نصف درہم ہے اور عنقریب ہم اس کو کتاب الاجارات میں بیان کریں گے۔

انشاء اللہ تعالیٰ ف اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول اصح ہے کیونکہ اس میں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درم ہیں ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگا کمافی الفتح۔ ولو تزوجہا علی ھذا العبد او علی ھذا العبد اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام یا وہ غلام ہے فاذا احدھما اوکس والآخر ارفع پھر نکلا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے۔ فان کان مھر مثلھا اقل من اوکسھما فلھا الاوکس - پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعھما فلھا الارفع اور اگر مہر المثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان بینھما فلھا مھر مثلھا اور اگر مہر المثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لئے مہر المثل ہوگا۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا لھا الاوکس فی ذلک کلہ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقھا قبل الدخول بھا فلھا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع پھر اگر دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لھما ان المصیر الی مھر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس لان الاقل متیقن صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو متیقن ہو چکی۔ وصار کالخلع والاعتاق علی مال اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا ف چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اس پر خلع یا اعتاق واقع ہوگا۔ یہی اس مقام پر ہونا چاہئے۔ ولابی حنیفۃ ان الموجب الاصلی مھر المثل اذ ھو الاعدل - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ والعدول عنہ عند صحۃ التسمیۃ اور مہر المثل سے عدول کرنا بوقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الجھالۃ - حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہ ہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لاموجب لہ فی البدل بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر المثل یہاں لازم ہوگا۔ الا ان مھر المثل اذا کان اکثر من الارفع - لیکن بات یہ ہے کہ جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو ف تو بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمراۃ رضیت بالحط - کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی ہو چکی ف کیونکہ سب سے بڑھ کر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہے گویا اس نے مہر المثل سے گھٹا دیا - وان کان انقص من الاوکس اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو ف تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادۃ - کیونکہ شوہر زیادہ کرنے پر راضی ہو گیا ف باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائے گی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثلہ المتعۃ - اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے ف تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہم نے گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس یزید علیھا فی العادۃ فوجب لاعترافہ بالزیادۃ اور عادت کی راہ

سے معلوم ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اس کے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ف حتیٰ کہ مہر المثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے پس یہاں جب مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلایا گیا علاوہ بریں مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اس واسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو ان کے عقدوں میں بندھ چکا پس جو سابق برضامندی مقرر ہو چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق م۔ واذا تزوجها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط منه والزوج مخیر ان شاء اعطاها ذلك وان شاء اعطاها قیمته اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہے اور عورت کے لئے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار رہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اس کی قیمت دے دے ف یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

قال رحمه الله تعالى معنی هذه المسئلة ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف بان تزوجها علی فرس او حمار اما اذا لم یسم الجنس بان تزوجها علی دابة لا یجوز التسمیه وتجب مهر المثل۔ مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اس کی جنس بیان کر دی بدون وصف کے کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس سے بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مهر المثل فی الوجهین جمیعا لان عنده ما لا یصلح ثمنا فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منهما معاوضة اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ ثمن و مہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انه معاوضة مال بغیر مال اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے ف کیونکہ مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناه التزام المال ابتداء پس ہم نے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ف گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداءً سے ہم نے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد باصل الجهالة حتیٰ کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیة والاقاریر جیسے دیت اور اقرارات ہیں ف کیونکہ دیت ابتدائی مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ مجھ پر زید کا مال ہے مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداءً سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائے گا کہ اپنی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہم نے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی مالا وسطه معلوم اور ہم نے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہے ف حتیٰ کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ اوسط معلوم ہونا شرط ہے۔ رعایة للجانبین تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے ف ورنہ مرد صرف ایک چڑیا دینے کا مدعی ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگے گی۔ اور جب ہم نے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہے تو اختلاف نہ ہوگا۔ وذلك عند اعلام الجنس لانه یشتمل الجید والردی والوسط ذو حظ منهما اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ وہ کھرے و گھرے اور بیچ

کے درجہ سب کو شامل ہے اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے ف کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور
گرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جهالة الجنس لانه لا واسطة لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول
ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے ف یعنی اجناس تو بکثرت
ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات وان کی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں
کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعیؒ نے اس کو بیع
پر قیاس کیا تھا اس کو قیاس مع الفارق ٹھہرایا یعنی نکاح میں یہ بات جو ہم نے تجویز کی ممکن ہے۔ بخلاف البیع لان
معناه علی المضائقة والمماکسة برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہے ف ہر ایک بائع و مشتری
اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرنا اور کچھ بھی رائگاں دینا منظور نہیں کرتا تو جب مبیع معین نہ ہو تو اوسط درجہ
متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبناه علی المسامحة۔ اور رہا نکاح تو اس کی بنیاد دلیری پر ہے ف حتی کہ مرد بھی
ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دے دینا پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ رہا یہ کہ
اوسط جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمة فصارت اصلا فی
حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہے تو ادا کرنے
میں اصل ٹھہری ف یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہے قیمت اصل ہے۔ والعبد اصل تسمیة اور
غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار مسمی ہونے کے اصل ہے ف پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ
سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فیتخیر بینهما تو مرد ان دونوں میں برابر مختار رہا۔ وان تزوجها علی
ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں لیا جس کا وصف بیان
نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے باجماع ائمہ اربعہ۔ ع۔ ومعناه انه ذکر الثوب ولم یزد علیه
اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ف یعنی اونی یا سوتی یا
ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثیاب اجناس اور اس کی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس
کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان قال هروی اور اگر اس نے جنس بیان
کی بایں طور کہ کہا ہروی ف یعنی سوتی تھان ہروی یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیة ویخیر الزوج۔
تو تسمیہ المہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا ف چاہے اس جنس میں سے اوسط دیدے یا اس کی قیمت دے دے
لما بینا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف
میں مبالغہ کیا ہو ف یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی تھان
ساڑھے چار گز کا اور عرض متعارف ہے غرضیکہ صاف گویا متعین ہو گیا تو بھی شوہر مختار چاہے یہ تھان دے یا قیمت
فی ظاهر الروایة لانها لیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے ف
چنانچہ اگر یہ تھان تلف کیا تو اس کا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہے پھر قیمت کا اندازہ اپنی گرانی و ارزانی پر
ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول وہی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا
وسمی جنسه دون صفته اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اس کی جنس بیان کر دی بدون
صفت کے ف مثلاً گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نہ کیا تو تسمیہ صحیح ہے اور اوسط پر واقع

ہوگا پھر شوہر چاہے اوسط دے دے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ دصفتہ اجزاور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس بیان کردی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں ہے۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی و وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کردی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہوجاتی ہے ف۔ یہ سب اس وقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر اوخنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سؤر پر نکاح کیا ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سؤر مال ہے۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح النکاح ویلغوا الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سؤر) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور شرط لغو ہوجائے گی ف۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہوجاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا۔ ولکن لم تصح التسمیۃ لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف۔ تو اس کا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ فوجب مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا ف۔ رہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا فان تزوج امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اس کا مہر مثل ملے گا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے وقالا لہا مثل وزنہ خلا اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لئے اسی وزن بھر سرکہ ملے گا۔ وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابویوسف تجب القیمۃ یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف۔ بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بالجملہ مٹکہ سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق واختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔م۔ لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال۔ ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اس کو ایک مال کی طمع دلائی اور اس کو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اس کا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم۔ جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا ف۔ تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہوگئی اور مثلی ہے تو اس کو مثل دے دے۔ وابوحنیفۃ یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ اور ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف۔ یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہتے ہیں، اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فتعتبر الاشارۃ لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف۔ تو معتبر یہاں اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود پہچان کر معین کرنا ف۔ حتیٰ کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او حر۔ تو گویا اس نے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف۔ کیونکہ جس کو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جس کی طرف اشارہ کر دیا اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہاں ہے۔ ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد

بالمشار الیه لان المسمی موجود فی المشار الیه ذاتا والوصف یتبعه اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔

ف۔ پس وصف کا اعتبار نہ ہوگا اور عقد میں یہی مشار الیہ جس میں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اس وقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی۔ اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت پر برخلاف خمر کے مضار و حرمت کے ہیں۔ یتعلق بالمسمی تو حکم عقد کا مسمی سے متعلق ہوگا ف۔ اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسمی مثل المشار الیه ولیس بتابع له۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کئے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف۔ اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ والتسمیة ابلغ فی التعریف من حیث انما تعرف الماهیة والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے ف۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ کیا تو وہ اسی محسوس کی طرف منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اس کا حاصل کرنا دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہوا۔ الا تری ان من اشتری فصا علی انه یاقوت فاذا هو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے ایک نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت ہے پھر وہ آبگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے ف۔ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا پھر نکلا کہ یاقوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں مسمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ ولو اشتری علی انه یاقوت احمر فاذا هو اخضر ینعقد العقد لاتحاد الجنس اور اگر اس نے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت سرخ ہے پھر وہ یاقوت سبز نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے ف۔ تو معلوم ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہئے چنانچہ بیان کیا۔ وفی مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت فی المنافع۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے ف۔ تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اس کے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت فاحش ہے ف۔ تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتی کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام مصنفؒ کا داب یہ ہے کہ قول راجح کو آخر میں لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الا الباقی اذا ساوی عشرة دراهم اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا کہ ایک ان میں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہ ہوگا سوائے باقی کے بشرطیکہ وہ دس درہم قیمت کا ہو۔ عند ابی حنیفة لانه مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مهر المثل۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح ہو گیا) اور مسمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے مانع ہے ف۔ حتی کہ اگر دس درہم سے کم پر

نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کردیئے جاتے ہیں اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ تو صحیح ہے پس مہر المثل نہ ہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ ملا کر دس درہم پورے کردیئے جاویں گے وقال ابو یوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملیں گے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا کیونکہ آزاد ہے تو اس کی قیمت لازمی ہوگی ف اس میں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کرسکتی اور اسی کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی۔ م۔ وقال محمد وهو رواية عن ابی حنيفة لها العبد الباقي الى تمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة العبد۔ اور امام محمدؒ نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لئے باقی غلام اس کے مہر مثل کی تمامی تکمیل ملے گا بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ ف۔ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام مع ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ف۔ چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد الى تمام مهر المثل۔ تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔

المسئلہ۔ واذا فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها - اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جورو اور مرد کے درمیان قبل دخول واقع ہونے کے جدائی کردی تو عورت کے واسطے مہر نہ ہوگا۔ لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده - کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد سے کچھ مہر نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ وانما يجب باستيفاء منافع البضع اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے حاصل کرلے ف۔ یعنی فرج میں حقیقۃً وطی کرلے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اس وقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفریق کی ہے تو کچھ مہر نہیں۔ وكذا بعد الخلوة - اور یوں ہی بعد خلوت صحیحہ کے ف۔ اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہے اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا ف۔ کیونکہ شرعاً اس کو بوجہ فساد عقد کے وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائے گی۔ فان دخل بها - پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کرلیا ف۔ یعنی مقام فرج میں حقیقۃً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفرؒ تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار مسمی سے بڑھایا نہ جائے گا برخلاف قول زفرؒ کے۔ هو يعتبره بالبيع الفاسد - زفرؒ اس کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں ف۔ چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کرکے اس کو اپنے کام میں لاکر تلف کردیا تو مشتری پر مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے داموں سے زائد ہو یوں ہی مہر مسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس مع الفارق ہے۔ م۔ ولنا ان المستوفى ليس بمال - اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں ف۔ یعنی فرج مال نہیں۔ وانما يتقوم بالتسمية - اور وہ بیان مہر سے قیمت دار ہوجاتی ہے ف۔ یعنی اس کا اندازہ قیمت تو بیان مہر صریح یا دلالت ہی کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و رذیلہ اس عضو میں برابر لیکن تقوم الگ ہے۔ فاذا زادت على مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية پھر جب مہر المثل پر تسمیہ زیادہ ہوا تو

زیادتی واجب نہ ہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا ف جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر صرف مہر المثل رہا۔ وان نقصت لم یجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہوا تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہے واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا تسمیہ نہیں ہے ف یا یوں کہو کہ مہر المثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صریح تسمیہ اس سے قوی تو جب تسمیہ کم اور مہر المثل زیادہ ہے تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوئی اور کمی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا۔ بخلاف المبیع لانہ مال متقوم فی نفسہ فیتقدر بدلہ بقیمتہ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اس کا عوض بقدر اس کی قیمت کے اندازہ ہوگا ف چاہے قیمت بہت ہو اور داموں کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔

پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فرج کے مہر المثل غیر زاید علی المسمی ہے نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ ہو خواہ مدخولہ ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ ت۔ وعلیہا العدۃ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی ف اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اس پر عدت لازم ہے۔ الحاقا للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط وتحرزا عن اشتباہ النسب ۔ بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچاؤ رکھنے کے اشتباہ نسب سے ف یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہہ نکاح بجائے حقیقۃً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا بایں طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی ۔ ویعتبر ابتداؤھا من وقت التفریق لا من آخر الوطیات ۔ اور عدت کی ابتداء وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے ھو الصحیح یہی قول صحیح ہے۔ لانھا تجب باعتبار شبہۃ النکاح ورفعھا بالتفریق کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوتی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے ف تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ ویثبت نسب ولدھا۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا ف یعنی منکوحہ نکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اس کا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتاط فی اثباتہ احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجہ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہوا اس پر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا ف اور مرد ناکح اس کا باپ قرار دیا جائے گا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہ ہوگا ۔ وتعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمد رح۔ اور نسب کی مدت امام محمدؒ کے نزدیک دخول وقت سے معتبر ہوگی نہ وقت نکاح سے معتبر نہ ہوگی۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر فتوی ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس بداع الیہ ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے۔ ف بوجہ وطی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوئی تو جب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والاقامۃ باعتبارہ ۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے کے ہے ف تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر بچہ جنے لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہ ہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اس کے مثل عورتوں کا جو مہر ہے وہ اس کا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت بہتر ہوگی تو فرمایا۔ ومھر مثلھا یعتبر باخواتھا وعماتھا وبنات اعمامھا اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اس

کی بہنوں اور اس کی پھوپھیوں و اس کے چچا کی لڑکیوں کے ف عرض کہ اس کے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اول اس کی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدر من الخلاصۃ لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لا وکس فیہ ولا شطط - بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ایسی عورت کے لئے (جس کا مہر بیان نہ ہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اس میں کمی اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت و اس کے لئے میراث ہے ف جب ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں و رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ورواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مثل نسائہا کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وھن اقارب الاب - اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ابیہ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ وقیمۃ الشیٔ انما تعرف بالنظر الی قیمۃ جنسہ اور کسی چیز کی قیمت تو اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے ف پس عورت کی بضع کی قیمت اس کے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولا یعتبر بامہا ولا بخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا - اور مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اس کی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ لما بینا - بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ اس کی جنس ہونا چاہیئے۔ فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر بمہرہا لانہا من قوم ابیہا اور اگر اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اس کے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے مہر پر اس کا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہے ف پھر یہ سب مہر المثل اندازہ کرنے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان مہر جائز ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ ع ۔
بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اس کے باپ کی قوم والیوں پر ہے اور دوم بیان فرمایا کہ ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المراتان فی السن والمال والعقل والدین والبلد والعصر - اور مہر المثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں حسن و جمال و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں ف خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس عورت کے مہر سے لیا جائے جو اس کی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو - لان مہر المثل یختلف باختلاف ھذہ الاوصاف۔ کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سنی و باکرہ ہونا اور یا ثیبہ ہونا بھی معتبر کیا۔ کمافی النتف ع ف ت - اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کمافی الفتح۔ م ت - پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر - اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف پر بدلتا ہے ف اگرچہ یہ اوصاف لاحصر نہیں ہیں۔ قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ۔

ہمارے فقہاء نے کہا کہ باکرہ ہونے میں برابری ابھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے وثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف۔ الحاصل جو باتیں عرف میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہوں گی۔ محیط و مرغیناقی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی برابری شرط نہیں ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہ ہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہے وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال میں برابر نہ ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اس کے مانند عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائے گا۔ کما فی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ ہ ع۔ پس اگر بعد کو یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہے۔ مف۔ منتقی میں ہے کہ شرط ہے کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں ہوں اور شرط ہے کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر اس پر عادل گواہ نہ ہوں تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلاصۃ ھ۔ المسئلہ واذا ضمن الولی المھر صح ضمانہ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کر لی تو اس کا ضامن ہونا صحیح ہے ف۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لئے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اس کے لئے ضامن ہے حتیٰ کہ بعد بلوغ کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام شاہد ہے۔ م۔ پھر اس کی وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں اصیل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضامن ہو سکتا ہے۔ لانہ اھل الالتزام۔ کیونکہ وہ خود ضامن ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافہ الی مایقبلہ فیصح اور اس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی طرف تو ضمان صحیح ہوگا ف۔ کیونکہ مہر ایک قرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم المرأۃ پھر عورت یعنی بالغہ بالخیار فی مطالبتھا اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ زوجھا او ولیھا چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتبارا بسائر الکفالات۔ برقیاس دیگر کفالتوں کے ف۔ یعنی کفالت میں جیسے ضامن ذمہ دار ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت بھی جس سے چاہے مطالبہ کرے اس کو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے چنانچہ بغیر کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ھو الرسم فی الکفالۃ۔ اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لے گا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکذلک یصح ھذا الضمان وان کانت الزوجۃ صغیرۃ اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اس کے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے بالجملہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی اس میں اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر و ضمن الثمن۔ برخلاف اس کے جب ولی نے صغیر کا[1]

---

[1] قولہ صغیر کا مال اس کی یہ صورت ہے کہ زید وہندہ سے ایک لڑکا ہوا پھر ہندہ مرگئی تو اس کا ترکہ اس لڑکے نے پایا پس وہ اسی کا مال ہے جس کا متولی اس کا باپ زید ہے۔ ۱۲م۔

مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت کر لی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر و معبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے ف گویا اس نے صغیرہ کی طرف سے عقد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اس کی جانب بالکل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ و فی البیع عاقد و مباشر حتی یرجع العہدۃ علیہ والحقوق الیہ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اس کا مرتکب ہوتا ہے حتیٰ کہ ذمہ داری اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں ف جیسے مبیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کر کے لی تو مشتری ثمن کے لئے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہے۔ ویصح ابراؤہ عند ابی حنیفۃ و محمد۔ حتیٰ کہ اس کا بری کرنا ابو حنیفہ محمد رح کے نزدیک صحیح ہے ف یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہے اور جس کے واسطے ولی تھا اس کو ضمان دے گا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بالغ ہی کو ثمن دینا واجب ہے۔ ویملک قبضہ بعد بلوغہ۔ حتیٰ کہ صغیر کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے ف بلکہ جس کا ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ ولی اس کو وکیل کر دے الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہو جاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ۔ پس اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جاوے ف حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل و کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنے کا حق بوجہ عاقد و اصل ہونے کے ہے۔ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ف مگر آنکہ وہ باپ کو اس وقت وکیل کر دے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ تو وہ اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہو جائے گا ف واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت کی اور وہ وارث ہے تو صرف تہائی سے صحیح ہے۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ بعضے ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون بیان کے جو کہ حصہ معجل ہوتا ہے وہ معجل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (ت) مگر جبکہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جاوے خواہ صریحاً یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمرأۃ ان تمنع نفسہا اور عورت کو اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے ف مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے لے ف یعنی قدر معجل جس قدر ہو وصول کرنے تک روکے۔ وتمنعہ ان یخرجہا اور شوہر کو روکے کہ اس کو باہر لے جاوے۔ ای یسافر بہا یعنی اس کو سفر میں ساتھ لے جاوے۔ لیتعین حقہا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اس واسطے تاکہ عورت کا حق بدل میں یعنی مہر معجل میں

متعین ہو جاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ وصار کالبیع۔ اور مثل بیع کے ہو گیا ف۔ یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال ہوا ادھار نہ ہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتیٰ کہ ثمن وصول کر لے یوں ہی عورت کو شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعها من السفر والخروج من منزله وزیارة اهلها حتی یوفیها المهر کله ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے یہاں تک کہ عورت کو اس کا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے لان حق الحبس لاستیفاء المستحق کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے ف۔ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوتے ہیں ان کو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے اس کو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے ولیس له حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کر لینے کا اختیار نہیں ہے ف۔ تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جس میں استمتاع لینے میں خلل پڑے گا روک نہیں سکتا۔ یہ اس وقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المهر کله مؤجلا اور اگر سب مہر مؤجل یعنی میعادی ادھار ہو۔ لیس لها ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے ف۔ یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ ع۔ لاسقاطها حقها بالتاجیل کیونکہ عورت نے اپنا حق خود میعاد دینے سے ساقط کر دیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہوتا ہے ف۔ کہ جب دام میعادی ادھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیه خلاف ابی یوسف۔ اور اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے ف۔ یعنی بیع میں تو بائع ادھار مبیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعادی ادھار ہو تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ میں لکھا کہ فتویٰ ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے۔ ح۔ اور اسی پر استحساناً فتویٰ رہے گا۔ الولوالجیہ ذ۔ یہ سب اس وقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بها فکذلک الجواب اور اگر شوہر اس کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف۔ کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفة۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس لها ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے ف۔ اسی پر ابو القاسم الصفار نے فتویٰ دیا۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاها حتی لو کانت مکرهة او کانت صبیة او مجنونة لا یسقط حقها فی الحبس بالاتفاق اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے مدخولہ کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ وعلی هذا الخلاف الخلوة بها برضاها۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اس کی رضامندی سے خلوت صحیحہ کرنے کا ف۔ چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ویبتنی علی هذا استحقاق النفقة۔ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے ف۔ چنانچہ امامؒ کے نزدیک جبکہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ ولهما ان المعقود علیه کله قد صار مسلما الیه بالوطیة الواحدة

او بالخلوۃ ولھذا یتاکد بھا جمیع المھر فلم یبق لھا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی
بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسی وجہ سے ایک وطی یا خلوت
صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع
کو سپرد کر دے ولہ انھا منعت منه ما قابل بالبدل لان کل وطیة تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانة لخطرہ
اور امام رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف
ہے جو فرج محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی حرمت ظاہر ہو ف پس ایک
بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجھالة ماوراء ھا۔ اور ایک بار
وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہے ف یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب
وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہاں ایک بار کے بعد وطی
معلوم سے روکنے میں کلام ہے۔ فلا یصلح مزاحما للمعلوم تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہ ہوگی ف پس خلاصہ
یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اس کے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں
یعنی ان کا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اس پر تمام مہر واجب
ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمة۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم
ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ ف یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو
مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر
ہے پھر جب تیسری وطی و چوتھی علی ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوئیں۔ وصار المھر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل
وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ ف اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہوا اور باقی
وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو کالعبد اذا جنی جنایة یدفع کله بھا۔ نظیر اس کی وہ غلام جسنے کوئی جرم
کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے ف جبکہ مولی اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے
کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اس کا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعھا پھر اگر
غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم و علی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کئے تو وہ غلام ان سب
جرموں کے مقابلہ میں دیا جائے گا ف کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے
جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطاء سے مار ڈالا
یا اس کا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و
عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دے دیا جائے گا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ
ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار منع میں صاحبین کے
قول پر فتوی دیتے اور سفر میں ابوحنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہے۔ المحیط ھ ع۔ یعنی عورت بعد ایک
وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اس کو سفر میں نہیں لے جا سکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔
واذا اوفاھا مھر ھا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دے دیا ف پیشگی و میعادی سب ادا کیا
و نقلھا حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لے جاوے ف بشرطیکہ عورت سے اسی شہر میں

رہنے کی شرط نہ کی ہو۔م۔اور بشرطیکہ عورت کے حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ت۔لقولہ تعالیٰ اسکنوھن من حیث سکنتم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ اسکنوہن الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو۔ف۔لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ع ب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لے جانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ح۔میں کہتا ہوں کہ برتقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھوں گا تو باہر نہیں لے جا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔م۔وقیل لا یخرجھا الی بلد غیر بلدھا لان الغربۃ توذی۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوائے اس کے شہر کے غیر شہر میں نہیں لے جائے گا کیونکہ پردیسی عورت ایذاء پاتی ہے۔وفی قری المصر القریبۃ لا تحقق الغربۃ۔اور شہر کے قریب والے گاؤں میں پردیس ہونا متحقق نہیں ہوتا۔ف۔امام ظہیر الدین غیثانی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقیہ ابو اللیث کے قول سے وادلی ہے یعنی چاہے پردیس لے جاوے۔الظہیریۃ۔اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس وملتقی البحار۔یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لے جاوے۔المحیط۔یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا۔ اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اس پر فتویٰ دے د۔ مگر لوگوں نے جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہیں دیکھے گا وہ تو فتویٰ دیدے گا۔م۔جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک وشافعی واحمد سے ع۔میں کہتا ہوں کہ یہی ارجح کیونکہ اس میں حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کی طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اس کا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔مسئلہ۔عورت کو نکلنا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرنا ہو یا غیر کا حق اس پر ہو کہ اس میں قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں جبھی کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہیں۔ اور جاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایکبار اور جاوے اگر اس کا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو نہلائی ہو اور ماسوائے اس کے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہوں گے۔د۔میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائن وھوبن و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ والیاں برقع و پردہ کے ساتھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

حمام کے لئے بغیر آرائش کئے جانے میں معتمد جواز ہے کما فی الاشباہ۔د۔میں کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث واثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم م۔شہر سے اس کے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلقاً جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر بلحاظ وطن کے نہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ک۔د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ ومن تزوج امرأۃ۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ثم اختلفا فی المھر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ف۔اور اس میں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہے یا خود مہر میں کہ ٹھہرا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک

دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہاں مراد یہ کہ بعد دخول کے دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الی تمام مهر مثلها - تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج فیمازاد علی مهر المثل - اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اس میں شوہر کا قول قبول ہے ف صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درہم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہے اور مہر المثل پندرہ سو درہم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قبول ہے مع قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں لیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعہ ڈالا جاتا ہے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو دونوں ساقط کرکے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیئے تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا قول حتیٰ کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیئے قبول۔ اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو عورت کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لی جاوے کہ میں ہزار درہم پر راضی نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھائی تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیئے اس کے گواہ قبول اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو بقول الصحیح شوہر کے گواہ قبول ہوں گے۔ مع۔ الحاصل اس میں مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فی نصف المهر - اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دے دی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا ف اور متعہ المثل کو حکم نہیں کیا جائے گا یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وهذا عند ابی حنیفة و محمد - اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابوحنیفہ و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قوله بعد الطلاق و قبله الا ان یأتی بشئ قلیل - اور ابو یوسف نے کہا کہ قول شوہر کا ہی قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لادے ف یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہ ہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی دس درہم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جس میں امام مصنف ہیں فرمایا کہ ومعناه مالا یتعارف مهرا لها - قلیل چیز سے یہ مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے ف مثلاً میں نے چالیس رسیوں یا پچاس چپاتیوں پر نکاح کیا حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے ہو الصحیح[1] یہی تفسیر صحیح ہے ف پھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں متخاصمین میں مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل سے غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة - ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت مدعیہ زیادتی کی ہے ف یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعویٰ کرتی ہے تو اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر والقول قول المنکر مع یمینه اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف اور

---

[1] ہو الصحیح البدائع - ہو الاصح المحیط و قاضیخان - ع - ۱۲

بظاہر جس قدر شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بشئ یکذبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جس کو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف تو اس میں شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ یا لجملہ ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہیں۔ وھذا لان تقوم منافع البضع ضروری۔ اور ایسا کرنا اس واسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف یعنی کچھ وہ مال نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اس کو مہر سے قیمت دار کیا گیا۔ فمتی امکن ایجاب شئ من المسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر مسمی میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو تب تک مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولہما ان القول فی الدعاوی قول من یشھد لہ الظاھر۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ دعووں میں اس کا قول ہوا کرتا ہے جس کے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہوں گے اسی طرح یہاں ہے۔ والظاھر شاھد لمن یشھد لہ مھر المثل اور ظاہر حال یہاں اس کا شاہد ہے جس کے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانہ ھو الموجب الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے ف پس مہر المثل کی تحکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائے گا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیہ قیمۃ الصبغ اور ایسا ہو گیا جیسے رنگریز کا مخاصمہ کپڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا بعد رنگے جانے کے، تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔ ف فرض کرو کہ ایک درہم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درہم کہتا اور رنگریز چار درہم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر ھھنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المھر۔ پھر یہاں ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں، آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا ف اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عقد میں تو مسمی ہو اور اگر مسمی نہ ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہاں گویا مہر مسمی ہو چکا اور مہر المثل حکم نہیں ہے۔ وھذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر انہ یحکم متعۃ مثلھا وھو قیاس قولھما اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو ٹھہرایا جائے گا اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کے قول کا قیاس ہے ف کیونکہ ان کا قول تو مہر المثل کو حکم ٹھہراتا تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد الطلاق کمھر المثل قبلہ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف بلکہ اولی عبارت یہ کہ جیسے بعد دخول کے مہر المثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یونہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعۃ المثل واجبی حق ہوا۔ فتحکم کھو۔ تو متعۃ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف نہیں بلکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ ہے جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ ووجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار رکھا ف یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا مجھ پر پانچ سو درہم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درہم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ھذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید تحکیمھا اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا ف لہذا حکم دیا کہ قول شوہر کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔

ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ۔ اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درہم و دس درہم میں مفروض کیا ف یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درہم مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم تھا پانچ چاہییں۔ ومتعۃ مثلہا عشرون - اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہم ہوتے ہیں ف تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمھا۔ تو متعہ مثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا۔ ف کیونکہ وہ پانچ درہم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس عذر سے قول شوہر رکھا مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ھو المذکور فی الاصل جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف یعنی ہزار دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد نہ ہو سکے پس قول شوہر مع قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف - وقول ابو حنیفہ و محمد کی شرح در صورتیکہ جورو مرد نکاح قائم ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعوی کیا ف یعنی مہر ہزار درہم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا ف پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا اواقل فالقول قولہ۔ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درہم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لے کر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درہم عورت کا دعوی ثابت ہو جائے گا۔ وان کان الفین او اکثر فالقول قولہا - اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اس وقت کہ کسی نے گواہ نہیں دیئے۔ وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل - اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں گواہ دیئے اس کے گواہ قبول ہوں گے ف حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعوی مبین ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لایا تو ہزار مہر ہونا مدلل ہو گیا۔ یہ جبکہ ایک نے گواہ دیئے۔ وان اقاما البینۃ - اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیئے ف اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بینتہا تو پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ لانہا تثبت الزیادۃ - کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے ف یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہاں میں جو زیادہ ثابت کرے اس کی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہے۔ یہ توجیہ اوّل میں ہے۔ وفی الوجہ الثانی بینتہ - اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہوں گے ف یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ

عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو ہم نے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اول مہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لانها تثبت الحط ۔ کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں ف پس یہی قبول ہوئے میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیئے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا کچھ متاکد نہیں ہوتا ہے۔ لکنه یحرر فتامل۔ م۔ وان کان مهر مثلها الفا وخمس مائة اور اگر اس کا مہر المثل ہزار و پانچ سو درہم ہوں یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفا۔ تو دونوں سے باہم قسم لی جاوے ف یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعوی ثبوت ہو جائے گا۔ واذا حلفا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی ف اور گواہ نہیں تجب الف وخمس مائة۔ تو ایک ہزار پانچ سو درہم یعنی مہر المثل واجب ہوگا ف لیکن امامؒ سے صریح قول مروی نہیں۔ وهذا تخريج الرازی اور یہ رازیؒ کی تخریج ہے ف یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی ف یعنی امام ابوالحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ۔ یتحالفان فی الفصول الثلثة۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لی جاوے گی ف یعنی مہر المثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لی جاوے تاکہ بات ہر ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انھیں کے اقرار پر قاضی حکم دے دے۔ ثم یحکم مهر المثل بعد ذلك۔ پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل کو حکم بنایا جاوے ف کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر المثل لامحالہ موجود ہوا لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو ف مثلاً مرد مدعی ہو کہ مہر کچھ مسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعوی کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب مهر المثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہوگا ف پس امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانه هو الاصل عندهما۔ اس لئے کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعنده۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہیں لیکن یہاں واجب ہوگا اس لئے کہ تعذر القضاء بالمسمی فیصار الیه۔ مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو مہر المثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا ف یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدهما اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا ف اس طرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جورو میں اختلاف ہوا فالجواب فیه کالجواب فی حیاتهما ۔ تو اس میں حکم ویسا ہے جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا ف خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان مهر المثل لا یسقط بموت احدهما۔ کیونکہ مہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا ف لیکن مخفی نہیں کہ وارث سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اس کے علم پر اس طرح کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کہا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتهما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ف اس طرح کہ شوہر کے وارث اور زوجہ کے وارث جھگڑے

تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفۃ ؒ ولا یستثنی القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہؒ قلیل کو مستثنےٰ نہیں کرتے ہیں ف یعنی اگرچہ شوہر کے ورثاء ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یاتوا بشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا قول نہیں ہوگا جیسا کہ سابق میں گزرا۔

وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف یعنی شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جب کہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی۔ اور اگر اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف ہوا۔ فعند ابی حنیفۃ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اس کا جو منکر ہو ف مثلاً وارثان عورت نے کہا کہ مہر دو ہزار درہم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت پر گواہ لانا لازم ہے فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما بیینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امامؒ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے ف کہ اس کے مثل عورتیں تو مر چکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے۔ م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائے گا اور یہی مالک و شافعیؒ و احمد کا قول اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مح۔ واذا مات الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم یسم لہا مہرا فلا شئ لورثتہا عند ابی حنیفۃ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔

وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں صورتوں میں مہر ہے۔ معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر مسمی ہوگا اور دوسری صورت میں مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول جبکہ مہر ٹھہرا ہو یعنی مہر مسمی کو وہ لے سکتے ہیں اس لئے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ حالانکہ وہ موت سے متاکد ہو چکا تو شوہر کے ترکہ سے اس کا حکم دیا جائے گا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائے گا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لاولد مرے یا چہارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہٰذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملے گا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امامؒ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا فوجہ قولہما ان مہر المثل صار دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما تو صاحبین کے قول

کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہوگیا جیسے مہر مسمی قرضہ ہوجاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مرگیا ف کہ اس صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفة ان موتهما تدل علی انقراض اقرانهما فبمهر من یقدر القاضی مهر المثل۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر وزوجہ دونوں کا مرجانا ان کے برابر والوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ قاضی مہر المثل کو اندازہ فرمادے گا ف لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید نہ گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دے گا النہایہ وغیرہ۔ ومن بعث الی امرأته شیئا جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں کی گفتگو شروع ہوئی۔ فقالت هو هدية۔ پس عورت نے دعوی کیا کہ وہ ہدیہ ہے ف اور شوہر وزوجہ میں ہبہ ہدیہ واپس نہیں ہوسکتا تو زوجہ کا مہر پورا بذمہ شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج هو من المهر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں ف ہدیہ نہیں ہیں۔ فالقول قوله تو قول شوہر ہی کا ہوگا ف مع قسم کے۔ فع د۔ لانه هو المملك کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے ف یعنی وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف بجهة التملیك۔ تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے ف تو جب اس نے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائے گا۔ کیف وان الظاهر انه یسعی فی اسقاط الواجب۔ اور کیونکر اس کا قول مسلم نہ ہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ ف یعنی پہلے دین مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا پھر البتہ احسان وہدیہ دے گا۔ پھر اگر عورت گواہ لادے کہ اس کے ہدیہ میں دی ہیں تو گواہ قبول ہوں گے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جاویں گی۔ قال الا فی الطعام الذی یوکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھالیا جاتا ہے ف جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری ومرغی ہو اور حلوا اور روٹی سالن وکگڑی کھیرا وخربوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہیں سکتے ہیں۔ فان القول قولها۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہے ف یعنی استحساناً۔ والمراد منه ما یکون مهیا للاكل اور مقام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو ف بالفعل کھا لیا جاوے وایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں ہے تو عورت کا کہنا یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لانه یتعارف هدایه۔ کیونکہ ان کا ہدیہ ہونا متعارف ہے ف تو ظاہر حال عورت کا شاہد ہے۔ فاما الحنطة والشعیر فالقول قوله لما بینا۔ رہا گیہوں وجو کے بارہ میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اس کے جو بیان ہوچکا ف کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہوسکتی ہیں تو مرد نے اپنے سرسے قرضہ مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیه من الخمار والدرع وغیرہ لیس له ان یحتسبه من المهر لان الظاهر یکذبه واللہ اعلم اور کہا گیا (ابو القاسم الصفار نے کہا۔ ع) کہ اوڑھنی وکرتی وغیرہ (ازار پائجامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے واللہ تعالی اعلم ف فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب نہیں جیسے موزہ وباہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اس پر واجب جیسے اوڑھنی وکرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں۔ و۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت کے پاس موجود ہے تو اس کو اختیار ہے کہ واپس کرکے اپنا باقی مہر لیوے شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعوی کرکے پھیر لیا پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اس کی جنس سے پھیر لے۔ زیلعی مع۔ باپ نے دختر کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا پھر دعوی کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے آپ

نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے داماد نے یہ دعویٰ کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختار یہ کہ اگر ایسی چیزوں میں عرف جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہے اور اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے ۔ مع ۔ اگر باپ اشراف میں سے ہو تو استحساناً اس کا قول قبول نہیں ہوگا النہر ق ۔ ماں یا ولی صغیرہ کا حکم مثل باپ کے ہے اگر ماں نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اس کے علم و حضور میں دیں اور باپ خاموش ہے اور لڑکی خسرال چلی گئی تو پھر باپ کو اختیار ہے کہ دختر سے واپس لے ۔ ت ۔ شوہر کے پاس بغیر اپنے لائق جہیز کے بھیجی گئی تو کہا گیا کہ جب تک زمانہ دراز نہیں گزرا ہے داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن نہر الفائق میں بزازیہ سے لایا کہ صحیح یہ کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا ۔ ھ ۔

فصل ۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں ۔ واذا تزوج النصرانی نصرانیة ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ ف ۔ یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبسوط میں کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا ۔ علی میتة ۔ مردار پر ف ۔ جو جانور شرعاً ذبیحہ نہیں ہوا ہے مثلاً خود مر گیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرضیکہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہیں ہے ۔ او علی غیر مھر ۔ یا غیر مہر پر ف ۔ یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہیں ہے ۔ وذلك فی دینھم جائز ۔ اور ایسا نکاح ان کے دین میں جائز ہے ف ۔ یعنی حالت یہ ہے کہ ان کے برتاؤ کے طریقہ میں جس کی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے ۔ ودخل بھا ۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا ۔ او طلقھا قبل الدخول بھا ۔ یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اس کو طلاق دے دی ۔ او مات عنھا ۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف ۔ یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی ۔ فلیس لھا مھر ۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف ۔ یعنی جو کچھ باہم قرار داد ہوا وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے عوض فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو یہاں بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دلوایا جائے گا خواہ مدخولہ وغیرہ ہو کر متاکد کی صورت پیدا ہو یا نہیں ۔ وکذلك الحربیان فی دار الحرب ۔ اور یوں ہی اگر حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے دار الحرب میں اس طرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں میں یہی حکم ہے ف ۔ اگرچہ بعد اس کے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دار السلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کریں ۔ وھذا عند ابی حنیفة وھو قولھما فی الحربیین ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف ۔ یعنی صاحبین موافق امامؒ ہیں حربیوں کے مسئلہ میں ۔ واما فی الذمیة ۔ اور رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ف ۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار السلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اس طرح نکاح کیا ہو ۔ فلھا مھر مثلھا ان مات عنھا او دخل بھا تو عورت ذمیہ کے واسطے اس کے مثل عورتوں کا مہر ملے گا بشرطیکہ مرد ذمی اس کو چھوڑ مرا یا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو ۔ والمتعة ان طلقھا قبل الدخول بھا ۔ اور متعہ ملے گا اگر ذمی نے اس کو قبل دخول کے طلاق دے دی ہو ف ۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہ ذمی اور ذمیہ میں فیصلہ کیا جائے گا جبکہ دونوں مسلمان ہو جاویں یا بدول اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں ۔ اور یہی قول مالک و شافعیؒ

احمد کا ہے۔م ع۔ وقال زفرؒ لھا مھر المثل فی الحربیین ایضا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ حربی جورو مرد میں بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف جیسے ذمیوں میں صاحبینؒ کا قول ہے۔ لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بمال۔ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف تو کوئی نکاح نہیں مگر آنکہ اس کے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ وھذا الشرع وقع عاما۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و شریعت تاقیامت سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت الحکم علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف اور جب تک حربی اپنی ملک میں سرکش خود مختار موجود ہے تو اس پر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اس نے شرع حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائے گا۔ اور یہ بھی ہوا کہ اصل میں عورت کے واسطے عدل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اس کو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ میں بھی یہی کہ اس کے لئے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے۔ یہ امامؒ زفرؒ کی تحریر دلیل بطور اختصار ہے۔ م۔ ولھما ان اھل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام۔ اور صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے ف پس التزام نہ ہونے سے ان پر حکم عدل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدارین۔ اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اس وجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے ف ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اھل الذمۃ۔ برخلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام کی رعیت ہیں جن کو ذمی کہتے ہیں ف چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانھم التزموا احکامنا فیما یرجع الی المعاملات کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جن کا تعلق معاملات سے ہے ف سوائے عبادات کے۔ کالربو والزنا۔ جیسے سود اور زنا ف حتی کہ زناکاری سے ان پر سزائے حد شرعی ماری جائے گی۔ وولایۃ الالزام متحققۃ لاتحاد الدار اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف دار الاسلام میں وہ بھی رہتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ بغور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرؒ کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا فتامل فیہ۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان اھل الذمۃ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں یعنی دار الاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جن کے برخلاف وے لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے ف توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہم سے یہ عہد نہیں کیا کہ ان کو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کی طرف راجع ہیں اس میں بعضے احکام تو جیسے شرع عدل میں ہے اسی طرح وے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہیں اور بعضے ایسے ہیں کہ شرع عدل سے ان کا اعتقاد مخالف ہے تو اس میں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف ان کے اعتقاد کے شرع حق کی پابندی ان پر لازم ہوگی حتی کہ سود و شراب کی فروخت ان میں جاری

ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ نکاح مذکور ہے تو اس میں بھی انھوں نے ہم سے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ پس ان کا خود التزام نہیں پایا گیا رہا ان پر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ وولایۃ الالزام بالسیف او بالمحاجۃ اور لازم کرنے کی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ف یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل کریں گے۔ یا ہماری بات حق ہے بایں دلیل پس تم پر لازم ہے بلکہ التزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنھم باعتبار عقد الذمۃ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہد نامہ کے ف یعنی ہم نے ان کو عہد دیا کہ تمہارے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا بان نترکھم ومایدینون پس ہم حکم دیئے گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑیں ف تو ہم ان کو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کرسکتے ہیں اگرچہ ہم ان کو حجت سے قائل کردیں پھر بھی وہ عمل نہ کریں ان کو اختیار ہے پس اہل الذمہ کے دینی معاملات میں ہم کو شرعاً الزامی ولایت نہیں ہے۔ فصاروا کاھل الحرب۔ تو اس بارہ میں ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہوگئے ف کہ ہم کو عدل کی راہ سے ذمیوں پر الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے بخلاف الزنا۔ برخلاف زنا کے ف کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان پر اپنا دین جاری کرتے ہیں بلکہ لانہ حرام فی الادیان کلھا اس وجہ سے کہ زنا کرنا تمام دینوں میں حرام ہے ف بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جن سے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربوٰ مستثنی عن عقودھم لقولہ علیہ السلام اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ف کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جس نے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ عن الشعبی مرسلا وروی ابو عبیدہ نحوہ عن ابی الملیح مرسلاً۔ ت ع۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کئے کہ۔ الامن اربی فلیس بیننا وبینہ عھد خبردار رہو کہ جس نے سود کھایا تو ہمارے واس کے درمیان عہد نہیں ہے ف بہرحال سود کا معاملہ خاص کر مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ یہ منجملہ ایسے امور کے ہے جن سے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہے۔ لہذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خوری و سور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اس وجہ سے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہوں گے تو ان کی سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مت۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے جاویں گے سوائے زنا و سود خواری و عموماً قمار بازی وغیرہ کے جن سے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود ان کے ذاتی معاملات ہیں ان میں عوام کو دخل نہیں تو باب نکاح میں وے اپنے دین پر چھوڑ جاویں چنانچہ اگر ان کے طریقہ میں مردار پر یا غیر مہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اس کو ان کے طور پر چھوڑے گا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہیں ہوگا۔ م۔ وقولہ فی الکتاب او علی غیر مھر۔ اور جو کتاب میں فرمایا او علی غیر مھر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے۔ یحتمل نفی المھر ویحتمل السکوت۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا و علی ہذا یہ معنی ہوئے کہ اگر

ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے ان کے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا وقد قیل فی المیتة والسکوت روایتان حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں کچھ مہر بھی بیان نہیں کیا تو امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ النہایہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امامؒ سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیة علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثم اسلما۔ پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہوگئے او اسلم احدھما یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ مہر ہنوز ادا نہیں ہوا ہے۔ فلھا الخمر او الخنزیر تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناہ اذا کانا باعیانھما اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والاسلام قبل القبض اور مسلمان ہوجانا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے درالمختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کرے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہوجانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہوچکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہوچکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کرکے برباد ی سے بچاسکتی ہے مگر سور کو رہا کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ وان کانا بغیر اعیانھما فلھا فی الخمر القیمة وفی الخنزیر مھر المثل۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملے گا۔ وھذا عند ابی حنیفةؒ اور یہ سب حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسف لھا مھر المثل فی الوجھین۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لھا القیمة فی الوجھین۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ عورت کے لئے دونوں صورتوں (معین وغیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہ ہوگی پھر ابویوسفؒ کے نزدیک مہر المثل ہے و امام محمدؒ کے نزدیک قیمت ہے۔ وجه قولهما ان القبض موکد للملك فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ فیکون له شبه بالعقد تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد باندھنے کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے۔

وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما - اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہوگیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اوسط درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے - اور خلاصہ اس کا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے - واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مهر المثل فکذا ههنا - اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہ ہوتا) تو مہر المثل واجب ہوتا پس یوں ہی یہاں ف یعنی یوں ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل واجب ہوگا - یوں ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہیں ہوسکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا - ومحمدؒ یقول صحت التسمية - اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا ف کیونکہ شراب و سور کو مسمی کرتے وقت دونوں ذمی تھے - لکون المسمی مالا عندهم کیونکہ جو مسمی ہوا وہ ان کے نزدیک مال تھا ف اور شرط یہی کہ مال مسمی ہو پس یہی مسمی واجب رہتا - الا انه امتنع التسليم للاسلام فیجب القيمة لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی ف کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے - کما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض جیسے غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہوگیا ف تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگا - ولابی حنیفة ان الملك فی الصداق المعين يتم بنفس العقد - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے ف قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اس لئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے - ولهذا تملك التصرف فيه اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف چاہے[1] شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے - وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها - اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے ف ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی - وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد المغصوب اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہوگیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے بعد اس کے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سور کو دور کرے بدوں فروخت وغیرہ کے بالا معنت چھوڑ دے یا قتل کردے پھر یہ تو مہر مسمی میں ہے - وفی غير المعين القبض موجب ملك المعين اور غیر معین مہر میں قبضہ مال عین کے ملک کا موجب ہے ف لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے ہاں قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے - فيمتنع بالاسلام - تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے - بخلاف المشتری - برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے - لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض - کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی

[1] چاہے الخ اور مہر معین میں ملک مع تصرف پوری ہو چکی غیر از آنکہ شوہر کی ضمانت میں موجود ہے ۱۲ - م

ہے ف۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذا تعذر القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سور میں قبضہ کرنا متعذر ہوا ف۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور مہر مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتی کہ امام محمدؒ نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابوحنیفہؒ فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ لا تجب القیمۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم سور غیر معین میں اس کی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے ہے ف۔ کیونکہ اس کا قائم مقام یہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کے بدلے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا قائم مقام اس کے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہ ہوئی لہٰذا ہم نے کہا کہ سور جو مثلی نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہیں دیا جا سکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جاء بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سور کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لئے مجبور کی جائے گی اور شراب کی قیمت میں نہیں ف۔ یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا خود سور ہے کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہو جاتا ہے تو مثل نہیں بلکہ اس کا قائم مقام قیمت ہے اور شراب کا مثل بہت ممکن تو عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو طلقہا قبل الدخول۔ اور اگر اس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ فمن اوجب مہر المثل اوجب المتعۃ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اس نے متعہ واجب کیا ف۔ یعنی ابویوسف وائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعۃ المثل واجب ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر متعین میں یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہے۔ ومن اوجب القیمۃ اوجب نصفہا اور جس امام نے قیمت واجب جانی اس نے نصف قیمت واجب کی ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہے۔ الفروع۔ ذمیوں کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت، و نکاح میں خیار بلوغ اور نکاح صحیح میں باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہ ہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہوں گے۔ ت د۔ دار الاسلام میں کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزائے شرعی نہ ہوگی۔ پس جہاں شرع اجازت دے تو مہر ہے اور جہاں معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہے اور جہاں فساد زنا قرار دے وہاں سزائے حد یا رجم ہے۔ سوائے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے وعورت اس کے تحت میں آ جاوے۔ دوم باندی بیچنے والے نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن میں سے جس قدر بمقابلہ باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ م د۔ دو لڑکیوں نے باہم مدافعہ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کر دی تو دوسری پر مہر المثل لازم آوے گا۔ د۔

باب نکاح الرقیق!

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں :- رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ نہ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہے یا بعض ہو یا اس کو مال پر آزادی لکھ دی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہہ دیا کہ بعد موت آزاد ہے یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی کہ بعد موت مالک کے آزاد ہے اور کسی غیر کی مملوکہ نہیں ہو سکتی ہے پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لایجوز نکاح العبد والامۃ الاباذن مولاھما غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہے مگر ان کے مولیٰ کی اجازت کے ساتھ ف واضح ہو کہ حافظ الدین نسفیؒ سے منقول ہے کہ نکاح جائز و منعقد ہے لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولیٰ کے۔ سراجی نے کہا کہ یہی صواب ہے یعنی نکاح بدون اجازت کے موقوف ہے۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصریؒ ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقیؒ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان اوزاعی و شافعی و احمد و اسحٰق کا ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ بقول صاحب الہدایہ لایجوز۔ یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے اور یہی بدائع و مفید و قدوری میں مذکور ہے۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا مگر منعقد ہو جاتا ہے پھر اگر مولیٰ نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تاوقتیکہ غلام اس سے دخول نہ کرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اس کا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا۔ م د وقال مالک یجوز للعبد لانہ یملک الطلاق فیملک النکاح۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہے یعنی بغیر اجازت مولیٰ کے جائز ہے کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہے ف ابن الہمامؒ نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب کے ہے۔ مف۔ لیکن جواہر المالکیہ میں ہے کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہے اور مولیٰ مختار ہے کہ خود طلاق دے دے وہ غلام پر نافذ ہوگی۔ مع۔

ولنا قولہ علیہ السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فھو عاھر اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولیٰ کے نکاح کیا تو وہ زانی ہے ف رواہ الترمذی والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونوں نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اس کو حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جانتا ہو اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ان کا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہے کہ انھوں نے قطعی حدیث سے پایا ہے اور مرفوع حدیث کو راوی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔ پھر اس کا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ نکاح جائز نہیں ہوا اور موید اس کی حدیث ابوداؤد بطریق عبداللہ بن عمر العمری ہے جس میں آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔ لہٰذا عراقیؒ نے کہا کہ حدیث اس شخص پر حجت ہے جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح نہ ہونے میں کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور زانی ہونا اس کو نافذ کرنے و وطی کرنے میں ہے اور یہ

بلا خلاف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث۔ م۔ ولان فی تنفیذ نکاحھما تعییبھما اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں کا عیبدار کرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیھما اس واسطے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے ف۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدنے پر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہے تو اس کو پھیر دینے کا اختیار ہے۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاھما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے ف۔ پھر باندی کے حق میں مولیٰ سے مراد وہ جس کو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ دادا و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اس کو اجازت دینے والا وہی جو اس کو آزاد کرنے کا مالک ہے الدرر الغرر۔ وکذلک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے ف۔ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اس کا نکاح نافذ نہیں کیونکہ بحکم حدیث ہر مکاتب غلام ہے جب تک اس پر ایک درہم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی حکم الرق کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق میں اس کی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رقیت کے حکم پر رہ گیا ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اس کو کتابت سے صرف یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جس طرح چاہے کمائیاں جمع کر کے کل اس قدر مال اتنی قسطوں ستے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کمائیوں میں خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولیٰ کی ملک ہیں حتیٰ کہ جو اموال اس کے پاس ہیں ان میں اس طرح تصرف نہیں کرسکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولھذا لا یملک المکاتب تزویج عبدہ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کرسکتا ف۔ جو غلام اس نے اپنی کمائی سے خریدا ہے کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے مہر میں مکفول ہو جائے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو دوسرے سے بیاہ سکتا ہے کیونکہ یہ کمائی کے باب سے ہے ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اس کی اولاد سب اس کو حاصل ہوں گی اسی جہت سے اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ میں نہیں جائز ہے۔ وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج نفسھا بدون اذن المولیٰ و تملک تزویج امتھا لما بینا۔ اور اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اس کے جو ہم بیان کرچکے ف۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دے گی تو جائز ہوگا جواب یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر و ام الولد۔ اور یہی حکم مدبر و ام الولد کا ہے ف۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہ قائم۔ کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہے ف۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منعقد ہوتا ہے مگر مولیٰ کی اجازت پر نفاذ موقوف ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے رد کیا تو باطل ہوگیا اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہوگیا۔ م۔ واذا تزوج العبد باذن مولاہ۔ اور جب غلام نے سوائے مدبر و مکاتب کے مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف۔ حتیٰ کہ صحیح ہوا تو اس کی جورو کا مہر کچھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے مالک نے لونڈی کا اس کے ساتھ نکاح منظور کرلیا تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اس کے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔

فالمھر دین فی رقبته یباع فیه - پس مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہے جس کے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائے گا ف یہی امام مالک وشافعی واحمد کا بھی مذہب ہے - ع - لان ھذا دین وجب فی رقبة العبد لوجود سببه من اھله کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ف یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ ہے) اور یہ نہیں کہا گیا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لئے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا حتی کہ فروخت کیا جائے گا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولی کا نقصان ہوگا کہ اس کے ہاتھ سے اس کا غلام جاتا رہے گا۔ وقد ظھر فی حق المولی لصدور الاذن من جھته - اور اس سبب کا ظہور مولی کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولی کی طرف سے اجازت ہو چکی ہے ف لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الدیون - پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض خواہوں سے مضرت دور ہو ف کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے تو قرض خواہوں یعنی مہر کی حقدار عورتوں کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کمافی دین التجارة جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے ف چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے معاملات خرید وفروخت میں سوداگروں سے ادھار مال خریدے حتی کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرض خواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اس کو فروخت کرا دیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے اس کو ایک بار فروخت کرایا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کرایا جائے گا اگرچہ سب کو پورا قرضہ وصول نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقداروں نے فروخت کرا کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جن کا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کرا سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فرع) غلام کی جورو کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتی کہ اس کے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا ہے - مع - والمدبر والمکاتب یسعیان فی المھر ولا یباعان فیه - اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کریں گے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں کئے جاویں گے۔ لانھما لا یحتملان النقل من ملك الی ملك مع بقاء الکتابة والتدبیر - کیونکہ مدبر ومکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر وکتابت باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں ف کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہوں تو غالباً مشتری اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر وعقد کتابت لازمی ہوتے ہیں تو فروخت کرنا ممکن نہ ہوا۔ فیودی من کسبھما لا من نفسھما (تولاچار) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائے گا نہ ان دونوں کی ذات سے ف پھر مولی کی اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی دلالت ہوتی ہے۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقھا او فارقھا - اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اس کو جدا کر دے ف تو وہم ہوتا ہے کہ مولی نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا وجدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ھذا باجازة - پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں ہے۔ لانه یحتمل الرد کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ھذا العقد ومتارکته یسمی طلاقا ومفارقة کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا واس کو ترک کرنا طلاق وجدائی کہا جاتا ہے۔ وھو الیق بحال العبد المتمرد - اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے ف اور غلام کی سرکشی

بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل معتمد ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔ او ھو ادنی فکان الحمل علیہ اولی - یا رد بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہو گا ف یعنی اگر ہم اس کو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہو گا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دے کر اٹھا یا اور اگر رد اح کے معنی میں محمول کریں یعنی مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کر دیا تو یہ نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہ ہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی رد ہے بہ نسبت اجازت دے کر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہو گا۔ وان قال طلقھا تطلیقۃ - اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے طلاق دینا ف تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکیدی حکم رد پر محمول گا اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ تملك الرجعة تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فھذا اجازۃ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہو گا ف پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔ م۔ ومن قال لعبدہ تزوج ھذہ الامۃ - اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے ف پس آیا تزوج صحیح کا حکم رہے گا یا تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجھا نکاحا فاسدا - پس غلام نے اس باندی سے فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا ف یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ ودخل بھا - اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتی کہ مہر لازم آگیا۔ فانہ یباع فی المھر - تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا ف اور مولی کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہو گا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یوخذ منہ اذا اعتق - اور صاحبین نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے مہر لیا جاوے گا ف بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے۔ واصلہ ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عندہ فیکون ھذا المھر ظاھرا فی حق المولی وعندھما ینصرف الی الجائز لا غیر فلا یکون ظاھرا فی حق المولی فیؤاخذ بہ بعد الاعتاق اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہو گا (حتی کہ اس کا غلام فروخت ہو گا) اور صاحبین کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہو گی نہ غیر جائز کی طرف۔ تو یہ مہر مولی کے حق میں ظاہر نہیں ہو گا (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کئے جانے کے ماخوذ ہو گا۔ لھما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلك بالجائز - صاحبین کی دلیل یہ کہ زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کر لینا اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے۔ ولھذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز - اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کرے گا تو یہ نکاح جائز کی طرف راجع ہو گی ف حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہ ہو گا۔ ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں اس نے تزوج نہیں کیا حالانکہ اس نے نکاح فاسد کیا تھا تو جھوٹا ہو گیا کما فی المبسوط۔ اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کے واسطے ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع - بخلاف بیع کے ف کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل وھو ملك التصرفات کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان

اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری کیا جائے گا ف۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آ گیا۔ کما فی البیع ۔ جیسے بیع میں ف۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ ھ د۔ اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے یہ فرق صحیح نہیں۔ وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل اور فاسد نکاح میں بھی بعضے مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب ووجوب المھر والعدۃ علی اعتبار وجود الوطی ۔ جیسے نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلۃ الیمین ممنوعۃ علی ھذہ الطریقۃ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے ف۔ بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزوج نہ کروں گا تو فاسد تزوج کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اس واسطے کہ قسم کا مدار عرف و رواج پر ہے بخلاف نکاح کے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت۔ فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہو گی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد و نکاح صحیح دونوں جائز ہیں للنہر۔ واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اس نے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی ف۔ یعنی مولی نے اجازت دی۔ جاز ۔ تو نکاح جائز ہے ف۔ اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائے گا۔ والمرأۃ اسوۃ للغرماء فی مھرھا اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی شریک ہو گی ف۔ یہ نہیں ہو گا کہ قرض خواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرض خواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہے اور چوتھی عورت جس کا مہر ایک ہزار درہم ہے ہر ایک اس دو ہزار میں سے چہارم یعنی پانچ سو پاوے گا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے۔ غرضیکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرض خواہ کو حصہ رسد ملے گا اور عورت بھی ان کے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح بمھر المثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق اس وقت کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف۔ یا کم پر ہو غرضیکہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر مہر المثل میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہے اور زائد میں متاخر حتی کہ جب قرضخواہوں سے بچ جاوے تو زائد کے لئے عورت کا حق متعلق ہو گا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ جات حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے۔ ووجھہ ان سبب ولایۃ المولی ملکہ الرقبۃ علی ما ذکرہ اور یکساں مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا غلام کی گردن کا مالک ہونا ہی مولا کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ ف۔ آئندہ مسئلہ میں تو جب مولی نے اس کا نکاح کیا تو مولی نے اس پر یہ مہر چڑھایا۔ والنکاح لا یلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا اور نکاح یہاں قرض خواہوں کے حق سے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ ان کے حقوق باطل

کرنے کا قصد ہوف ہے بلکہ نکاح تو بمقتضائے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرض خواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا - الا انہ - لیکن یہ بات ف بیشک ہوئی کہ ضمناً قرض خواہوں کے حق میں منازعت پیدا ہو گئی اس طرح کہ - اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لا مرد لہ - جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہو گیا کہ اس کا کچھ دفعیہ نہیں ہے ف کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا - فشابہ دین الاستہلاک تو دین مہر مشابہ دین استہلاک کے ہو گیا ف یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اس کا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت منکوحہ سے تمتع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا - وصار کالمریض المدیون اذا تزوج امرأۃ فبمہر مثلہا اسوۃ الغرماء تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے ف پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۶) اشرفی ہے اور اسی قدر اس کا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیاں ترکہ چھوڑیں اگر یا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسی قدر عورت کو ملے گا (فروع) اگر مولی نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہے گا جہاں جاوے ساتھ جائے گا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بمطالبۂ مہر اس کو فروخت کرانے کا اختیار ہے - م - اور یہ بھی اختیار ہے کہ مولی کی بیع فسخ کرا دے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے - مع ھ - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہو گا اور باقی کا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں - ق - اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اس پر غیر کا مال تلف کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہو گا - م - اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا تو مہر واجب نہیں - ت - یہی اصح ہے الولوالجیہ د - ومن زوج امتہ - اور جس نے بیاہ دی اپنی باندی ف یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو - فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج - تو مولی پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں بسا دے ف اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے - م - اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو - ف - ولکنہا تخدم المولی - ولیکن باندی مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہے گی ف اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہے کہ - ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطیتہا شوہر سے کہا جائے گا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کر لے ف درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو - ت - لان حق المولی فی الاستخدام باق - کیونکہ خدمت لینے میں مولی کا حق باقی ہے ف کہ نکاح کی اجازت دینے سے مٹ نہیں گیا - والتبویۃ ابطال لہ - اور شوہر کا گھر بسانا اس حق الخدمۃ کا باطل کرنا ہو گا ف حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی واجب نہ ہوا م - لیکن باندی کے واسطے نفقہ وسکنی نہ ہو گا - ت - فان بواہا معہ بیتا - پھر اگر مولی نے باختیار خود

اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا ف یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدوں حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ فلہا النفقۃ والسکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ وسکنی ہے ف جو اس کے شوہر پر واجب ہے حتی کہ غلام ہو تو اس کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا یا بجملہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ وسکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے ف احتباس بند کرنا، روکنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ ولو بوا ھا بیتا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو دشوہر کے ساتھ کسی مکان میں شب باشی دی ف اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا۔ ثم بدالہ ان یستخدمہا لہ ذلک پھر اس کی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ شب باشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا ف واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں لے جاوے اگرچہ اس کا شوہر مانع ہو الظہیریہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام مصنفؒ نے کہا کہ ذکر تزویج المولیٰ عبدہ وامتہ ولم یذکر رضاھما امام محمد نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام و باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ف اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اس کی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقاً ذکر کیا۔ وھذا یرجع الی مذھبنا ان للمولیٰ اجبارھما علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف اگرچہ وے راضی نہ ہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ اور یہی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے ف اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جس کو طحاویؒ نے روایت کیا۔ ع۔ لان النکاح من خصائص الآدمیۃ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے ف اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے ف نہ از راہ آدمیت۔ فلا یملک انکاحہ۔ تو مولیٰ اس کے نکاح کرنے کا مالک نہیں ف یعنی اس کے آدمیت کے خاصہ کا بالجبر مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں کچھ مالی فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ برخلاف باندی کے ف کہ بالاتفاق جبراً اس کا نکاح کر سکتا ہے بشرح الطحاوی، لانہ مالک منافع بضعھا فیملک تملیکھا کیونکہ مولیٰ اپنی باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہے ف لیکن فرج کی منفعت دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہے تو نکاح کرنا اس کے اختیار میں ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار از راہ مالی منفعت ہے نہ از راہ آدمیت ہے اور غلام میں چونکہ مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہے کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تحصینہ من الزنا الذی ھو سبب الھلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو

محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت ونقصان کا سبب ہے ف۔ اگرچہ غلام پر رجم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی کے ف یعنی جیسے باندی میں اس کو ازراہ مالی تصرف یہ اختیار ہے اسی طرح غلام میں ازراہ مالی تصرف یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتب والمکاتبۃ برخلاف ایسے غلام کے جس کو نوشتہ لکھ دیا ہے اور ایسی باندی کے جو نوشتہ پائی گئی ہے ف یعنی اس قدر مال کما کر باقساط ادا کرے تو وہ آزاد ہے۔ پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہے۔ ع۔ لانہما التحقابالاحرا تصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضاھما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے ف۔ جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے ان کو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امتہ ثم قتلھا۔ فرمایا کہ اور جس نے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اس کو قتل کر ڈالا ف۔ اگرچہ خطاء چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بھا زوجھا یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہے قبل اس کے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اس کے ساتھ دخول کرے ف۔ یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر متاکد ہو جاتا ہے اور حال یہ کہ مولیٰ مکلف آدمی ہے طفل نہیں ہے۔ و۔ فلا مھر لھا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہے اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ وقالا علیہ المھر لمولاھا اعتبارا بموتھا حتف انفھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اس کے خود اپنی موت سے مرجانے کے ف۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر متاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وھذا لان المقتول میت باجلہ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرتا ہے ف۔ یہی تمام اہل سنت والجماعۃ کا مذہب واعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہوں کے جو سمجھتے ہیں کہ اس کی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اس کی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسی قدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہٰذا مہر متاکد ہوئے ہیں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرنا ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہو گیا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں پورا مہر واجب ہے تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مبدل کو یعنی کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اس کو بدل یعنی مہر روکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائے گا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزاد عورت مرتدہ ہو گئی ف۔ تو وہ جورو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اس کا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے کفر و شرک باطنی موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے لیکن کلام تو احکام میں ہے اور احکام میں فرق ہے۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیۃ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہے۔ فکذا فی حق المھر۔ پس یوں ہی مہر کے حق میں ف۔ مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معقود علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سپردگی ہے تو مہر سب ساقط ہوا۔ (فروع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ بے قصور ہے۔ جیسے بعد دخول کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابو نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا یا باندی خود غائب ہوئی یا مولیٰ نے قبل دخول اسکو

آزاد کیا اور اس نے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہے۔ مع۔ وان قتلت حرۃ نفسہا قبل ان یدخل بھا زوجھا اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اس کے کہ شوہر اس کے ساتھ دخول کرے ف یا اس کے وارثوں نے اس کو قتل کیا اور یہی حکم باندی میں بقول صحیح ہے۔ ق۔ فلھا المھر۔ تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہو گا ف جو اس کی میراث ٹھہرے گا۔ خلافا لزفر ہو یعتبرہ بالردۃ وبقتل المولی امتہ والجامع ما بیناہ بخلاف قول زفر کے کہ نہیں واجب ہوگا، زفرؒ اس کو مرتد ہو جانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی مقیس ومقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولی کا باندی قتل کرنا اس واسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ مبدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اس کا حکم مثل حرہ کے ہے۔ م۔ ولنا ان جنایۃ المرء علی نفسہ غیر معتبرۃ فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے ف اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہو گا۔ فشابہ موتہا حتف انفہا۔ تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے ف تو مہر متاکد وواجب ہوا۔ بخلاف قتل المولی امتہ لانہ یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارۃ علیہ بخلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہو گا ف اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی الجامع الصغیر۔ واذا تزوج امۃ فالاذن فی العزل الی المولی۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اس کے مولی کے اختیار میں ہے ف کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی اسی سے اجازت لے۔ عند ابی حنیفۃ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد ان الاذن الیھا۔ اور امام ابویوسف ومحمد سے روایت نوادر آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے ف جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطی حقہا حتی تثبت لھا ولایۃ المطالبۃ کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے حتی کہ اس کو مطالبہ کا استحقاق ہے ف اگر شوہر ایسا نہ کرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ وفی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اس کے حق میں کمی کرنا ہو گا ف اور یہ جائز نہیں۔ فیشترط رضاھا کما فی الحرۃ۔ تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامۃ المملوکۃ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے ف کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانہ لا مطالبۃ لھا فلا یعتبر رضاھا۔ کیونکہ مملوکہ باندی کے لئے وطی کا مطالبہ نہیں تو اس کی رضامندی بھی شرط نہیں ہے ف پس مولی اس کی ناخوشی کے باوجود عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کہے یہ میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ ع ع۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہے۔ ووجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یخل بمقصود الولد وھو حق المولی فیعتبر رضاہ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں مخل ہے اور بچہ حق المولی ہے تو مولی کی رضامندی معتبر ہے ف اور باندی کا مطالبہ وطی ہے نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہے۔

وبھذا فارقت الحرۃ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا ف کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے (فروع) جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی آزاد نے اس کی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد جنے وہ آزاد ہوگی۔ ف اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اس کے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق ھ دع۔ اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہے ھ ع د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث ذالک الواد الخفی ۔ یعنی یہ خفیہ زندہ در گور کرنا ہے رواہ مسلم عن عائشہؓ۔ اور اسی کے موافق ابن مسعودؓ وابوامامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا ومارنا حضرت عمر وعثمان وعلی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل وجماعت کو مقتضی تھا کیونکہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اور سنن میں ابوسعید خدریؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منع نہ کرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ موجود ہے اور سوائے ان کے حضرت علی وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابوایوب وابن عباس وحسن بن علی وخباب بن الارت وعبداللہ بن مسعود وابوہریرہ وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ در گور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جاوے جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمرؓ نے دعا دی کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے۔ وتمام الکلام فی الفتح لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت باذن مولاھا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا ف یا مولیٰ نے نکاح کر دیا۔ ثم اعتقت ۔ پھر وہ آزاد کی گئی فلھا الخیار۔ تو باندی کے واسطے خیار ہے ف چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اس پر دو طلاق سے بڑھ کر تین طلاق کی ملکیت ہو گئی اور چاہے فسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا خیار نہیں جانتا تھا اب مجھے معلوم ہوا تو میں نے نکاح فسخ کر دیا تو عذر قبول ونکاح فسخ ہو جائیگا حرا کان زوجھا او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف اور مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاویگی۔ پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا اور ارجح انہیں قول ابی حنیفہؒ ہے کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابوحنیفہؒ مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا تحریر یہ ہے کہ صحیحین میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہؓ کے حق میں تین خصلت مروی ہیں۔ الخ۔ اس میں ہے کہ میں نے بریدہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس کے شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریدہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نامی تھا اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اس کی خوشامد میں پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ بریرہؓ سے سفارش کی گئی تو اس نے لبدا استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الہٰی کے طور پر اس پر لازم نہیں ہے قبول نہ کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اس وقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور تطبیق یہ ہے کہ حضرت ام المومنین

حضرت عائشہؓ سے بریرہؓ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسودؒ پھر اسودؒ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزبیر پس ان سے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ سوم قاسمؒ پس ان کی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں۔ ہاں ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اس کو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاریؒ نے خود روایات مختلف اسنادکیں اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جزم ہوتا ہے اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اس کا شوہر کوئی عرب کا اصلی آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلاموں میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہؓ کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ راہ یہی ہے کہ صحاح روایات اہل اتقان وحفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چاہیئے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول کرو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا تم نے کہا کہ وقت آزادی بریرہؓ کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق صحیح نہیں اس لئے کہ خود صحیحین میں ثابت کہ وہ وقت آزادگی بریرہؓ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادگی بریرہؓ کے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباسؓ کے یہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہؒ کا قول کہ اس کا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعم نے بریرہ کو مختار کیا اور اگر اس کا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے۔ معنی یہ ہیں کہ اس کا شوہر دراصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزادیں سے ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ بریں یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویوں نے زیادت ثابت کی یعنی اس کا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود و قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل تحقق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھوں نے جزم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث میں محقق ہو چکا کہ ثقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کی نفی کے تو بالفرد یہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابرہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لقوله علیه السلام لبریرة حین اعتقت ملکت بضعك فاختاری بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی تو اپنی بضع کی مالک ہوئی۔ پس تو اختیار کر لے چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا اس کو ابن سعد نے طبقاتؒ میں شعبیؒ سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول بحدیث عائشہؓ اس طرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی۔ پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتعلیل بملك البضع صدر مطلقا پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر ہوا ہے کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فینتظم الفصلین۔ تو یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہو گی۔ والشافعیؒ یخالفنا فیما اذا کان زوجها حرا۔ اور شافعیؒ اور مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں در صورتیکہ اس کا شوہر مرد آزاد ہو تو معتقہ کو خیار فسخ نہیں ہے۔ وھو محجوج به حالانکہ شافعیؒ

سلف قال ابن سعد اخرجہ عبد الوہاب بن عطاء عن داؤد بن ابی ہند (الی عبید) (ف) عن عامر الشعبی ان النبی صلعم قال لبریرة لما اعتقت الخ ع ف ۱۲

پر اس حدیث کے ساتھ حجت تام ہے ف یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے ولانه یزداد الملك علیها عند العتق
فیملك الزوج علیها بعدہ ثلاث تطلیقات - اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ
جائے گی کہ بعد عتق کے شوہر اس پر تین طلاق کا مالک ہو جائے گا ف حالانکہ بحالت مملوکہ ہونے میں صرف دو طلاق کا
مالک تھا کیونکہ باندی کے حق میں کامل طلاق صرف دو ہیں اور اب آزاد ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ فیملك رفع
اصل العقد دفعا للزیادة تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کر سکے ف
اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح میں شرط ہے اور یہاں تو یہ باندی مدتوں اس کے تحت میں ہی
پس نکاح باقی رہنے کی حالت میں کفو شرط نہیں ہے۔ وکذلك المكاتبة اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے ف کہ مثل
مملوکہ قنہ کے اس کو بھی خیار العتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت یعنی جب
مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی ف یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد
ہوئی۔ ع۔ اور اگر اس نے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اس کو خیار العتق نہیں جیسے مملوکہ
قنہ میں ہوتا ہے۔ ف ع۔ وقال زفر لا خیار لها لان العقد نفذ علیها برضاها وکان المهر لها فلا معنی لاثبات الخیار
اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اس کی رضامندی سے اس پر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی
کا ہے تو اس کے لئے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے
اگر نکاح ہوا تو اس کے لئے بھی خیار عتق نہ ہونا چاہئے جواب دیا کہ بخلاف الامة لانه لا یعتبر رضاها۔ برخلاف
باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اس کی رضامندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف اور نیز دلیل یہ کہ خیار عتق کی حدیث
مذکور کہ ملکت بضعك فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک
ہو چکی تھی جواب یہ کہ نہیں کیونکہ خود مملوکہ تھی۔ ہاں صرف تجارتی امور میں اس کا تصرف خود مختار کیا گیا۔
وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہ ہو۔ مف۔ تو نفس شامل ہے اور رضامندی و مہر کا یہاں کچھ تعلق نہیں
م۔ ولنا ان العلة ازدیاد الملك۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اس پر ملکیت کا بڑھ جانا ف
دو طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ۔ وقد وجدناها فی المكاتبة اور یہ علت ہم نے مکاتبہ میں بھی پائی۔
لان عدتها قرءان - کیونکہ اس کی عدت دو حیض تھے ف اب تین ہو گئے۔ وطلاقها ثنتان - اور
اس کی طلاق کامل دو ہیں ف اب تین ہوئے جاتے ہیں تو وہ مختار ہے کہ چاہے اپنے اوپر اس کو بڑھاوے یا
فسخ کر ڈالے۔ وان تزوجت امة - اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف جو بالغہ ہے یا غلام بالغ نے۔ ف ع۔
بغیر اذن مولاها بغیر اجازت اپنے مولی کے ثم اعتقت پھر وہ آزاد کی گئی ف قبل نفاذ عقد کے صح النكاح
تو عقد مذکور صحیح یعنی نافذ ہو گیا ف بخلاف ائمہ ثلثہ رح کے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد
نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے۔ لانها من اهل العبارة - کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت
ہے ف کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب وقبول درست ہے صرف نافذ نہیں ہو سکتا۔ وامتناع النفوذ لحق
المولی وقد زال - اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا اور زائل ہو گیا ف کیونکہ اس نے آزاد کر دیا
پس اب عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خیار لها۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہو گا۔ لان النفوذ بعد
العتق فلا یتحقق زیادة الملك۔ کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہو جانے کے بعد ہے پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا ف

بلکہ ابتداء سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کما اذا زوجت نفسہا بعد العتق جیسے اس وقت کہ اس نے
بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ف۔ تو اس پر تین طلاق کا حق شوہر کو ثابت ہوگا (فروع) معتقہ کا
خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہے۔ ع۔ اگر اس نے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ
تھی اب جس مجلس میں مجھے معلوم ہوا اسی میں میں نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے۔ ت م۔ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار
کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا
ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے بالغ بیٹے کا شہوت سے بوسہ لے لیا و مانند اس کے م ع
پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اس نے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی کا
ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اس کا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا
پھر بقول اصح اس کو خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ و۔ فان کانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا مائۃ پھر اگر مولی
کی بغیر اجازت کے باندی نے ہزار درہم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اس کا مہر المثل سو درہم ہے ف۔ تو مہر المثل سے
زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا۔ فدخل بہا زوجہا پھر شوہر نے اس کے ساتھ دخول کر لیا ف۔ حتی کہ مہر مسمی پورا متقرر ہو گیا۔
ثم اعتقہا مولاہا پھر اس باندی کو اس کے مولی نے آزاد کیا ف۔ تو برخلاف قول زفرؒ کے ہمارے نزدیک
نکاح صحیح ہے۔ فالمہر للمولی پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا ف۔ کیونکہ دخول سے مہر ایسے وقت متقرر
ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ للمولی۔ کیونکہ شوہر نے مولی
کی مملوک منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمہر لہا اور اگر شوہر نے باندی
کے ساتھ دخول نہ کیا ہو حتی کہ مولی نے اس کو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے ف۔ کیونکہ نکاح
فاسد تھا اور مولی کی ملکیت میں دخول نہ ہوا جس سے مہر متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم
ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ لہا۔ کیونکہ شوہر نے اسی عورت کے منافع مملوکہ
کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی اور مہر سے مراد پورا ہزار درہم ف۔ نہ مہر المثل لان نفاذ العقد
بالعتق استناد الی وقت وجود العقد کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کی طرف مستند ہوا ہے ف۔ یعنی
اب نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ
عقد مذکور مہر مسمی ہزار درہم پر تھا۔ فصحت التسمیۃ ووجب المسمی تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہو گیا۔
ف۔ صرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی
کا ہوگا۔ ولہذا لایجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف - اور اسی وجہ سے کہ اس کا استناد وقت عقد سے ہو جاتا ہے
موقوف نکاح میں وطی کر لینے سے دوسرا مہر نہیں واجب ہوتا ف۔ مثلاً باندی نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا
فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کر لی پھر مولی نے یا زید و ہندہ نے اجازت دی تو یہ نہیں ہوگا کہ
قبل اجازت کے جو وطی کی اس کا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب
وہی عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی
مہر لازم ہوگا۔ لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا ۱۲ -- کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند

ہونے سے عقد مذکور اکیلا رہا یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہوا تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کرے گا ف سے جامع صغیر میں ذکر فرمایا۔ ومن وطی امۃ ابنہ ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف سے یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اس کے ملک میں موجود ہے بدون نکاح کئے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کئے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اس پر عقر واجب ہے اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی، یہی مختار ہے۔ ل ۔ د ۔ اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ پس باندی اس سے بچہ جنی ف سے اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہے۔ فھی ام ولدلہٗ تو یہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہے ف سے تاکہ یہ وطی زنا نہ ہو۔ وعلیہ قیمتھا اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوئی ف سے اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د ۔ اور بچہ کی قیمت نہیں ۔ م ۔ ولا مھر علیہ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف سے اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے۔ ع ۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا ف سے کہ میرا نطفہ ہے اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اس کی ام ولد قرار پاوے گی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہوتا تو شریک پر نصف عقر بھی لازم آتا۔ م ۔ ووجھہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف سے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اس کا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی رکھنے کے لئے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے ف سے لہذا ہم نے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائے گا حتی کہ باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونھا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلھذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ھذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطالہ پھر یہ ملک (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بوجہ شرط استیلاد کے ثابت ہوگئی ف سے یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اس کا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذالمصحح حقیقۃ الملک اس واسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہے ف سے جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حاملہ کیا۔ اوحقہ یا حق الملک ہے ف سے جیسے باندی کو مکاتبہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو پھر قنہ ہو جائے گی۔ پس اگر مکاتبہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگی۔ غرضیکہ استیلاد کے لئے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل ذلک غیر ثابت للاب فیھا ۔ اور باپ کے لئے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے حتی یجوزلہ التزوج بھا۔ حتی کہ باپ کو اس باندی کیساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے ف سے جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہ ہوتا۔ پس باپ کو باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے۔ اور یہاں اس کا نطفہ رائگاں ہونے سے بچنے کے لئے ام ولد بنانے کی ضرورت و حق ہے فلابد من تقدیمہ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف سے یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وحق لحاظ کر کے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ

باپ نے اپنی ضرورت کے لئے بدون اجازت و رضامندی بیٹے کے اس کی باندی کو بعوض اتنے داموں کے جو اس کی
قیمت ہو اپنے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اس کو ام ولد بنایا پس قیمت تو لازم آئی۔ فتبین ان الوطی یلاقی
ملکه فلا یلزمه العقر پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا تو اس پر عقر لازم نہ ہو گا ف۔ حالانکہ
عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہ وطی کرنے سے لازم آوے اور یہاں اپنی ملک ہے۔ وقال زفرؒ والشافعیؒ یجب
المہر لانہما یثبتان الملک حکما للاستیلاد۔ اور زفر و شافعیؒ نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہو گا کیونکہ یہ دونوں
باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف۔ تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہو گا تو وطی غیر ملک
میں ہونے سے عقر لازم ہو گا۔ کمافی الجاریۃ المشترکۃ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف۔ زید و بکر میں باندی مشترک
ہے اس سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں
مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد
کا حکم ہوا۔ وحکم الشئ یعقبہ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلاد کے ہے
والمسألۃ معروفۃ۔ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی
کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہو گا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا
حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہو گا مگر بعد تصدیق
باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجہا اباہ۔ فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ
بیاہ دیا ف۔ اگرچہ بنکاح فاسد ہو۔ د۔ فولدت لم تصر ام ولد لہ ولا قیمۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا
ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ وعلیہ المہر اور باپ
پر مہر واجب ہو گا۔ وولدہا حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا
جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہو گا۔ لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب کیونکہ ہمارے نزدیک
برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔
الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح
سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہو گا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ وکذا یملک
من التصرفات ما لا یبقی معہا ملک الاب لو کان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ
ان کے ساتھ باپ کی ملک باقی نہیں رہ سکتی اگر ہوتی ف۔ مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ
اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ فدل ذلک علی انتفاء ملکہ۔ تو یہ باپ کی
ملک نادارد ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ اور اسی بناء پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک
کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں
ہو گی۔ (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ یسقط الحد للشبہۃ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے ف۔ اور
حدود کو بشبہہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حمل رہ گیا تو ہم نے بضرورت حفاظت نطفہ اس کو
بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گزرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح
قائم ہو سکتی ہے فاذا جاز النکاح صار ماؤہ مصونا بہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا ف۔

فـ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہوجانے کی ضرورت نہ رہی فلم یثبت ملك الیمین تو ملک الیمین ثابت
نہ ہوئی فـ اور جیب باپ کی مملوکہ نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد له تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہوجائے گی۔ ولا
قیمۃ علیه فیها ولا فی ولدها لانه لم یملکها اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد
میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا وعلیه المهر لالتزامه بالنکاح وولدها حر اور باپ
پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا فـ
حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانه ملکه اخوه فعتق علیه بالقرابة کیونکہ بچہ کا
مالک اس کا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا فـ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا
مالک ہو وہ خود اس پر آزاد ہوجائے گا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی
ہولا له محالہ آزاد ہوجائے گا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت
میں جمع نہیں ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا کانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اگر آزادہ عورت
کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا فـ حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔
اعتقه عنی بالف - اس کو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کردے فـ یا بعوض رطل شراب کے آزاد کردے
ففعل پس مولی نے یہی کیا فـ کہ میں نے آزاد کیا بدون اس کے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ
فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاقتضاء یہاں بیع صحیح ہوکر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا۔ اور
فسد النکاح - نکاح فاسد ہوگیا فـ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح
و ملک رقبہ جمع نہ ہونے سے نکاح فاسد ہوگیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہوگیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت
یہ ہوتا ہے کہ جس پر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا
بغیر ملک نہیں ہوسکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اس کی ملک چاہتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کردے۔
وقال زفرح لا یفسد اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم
واجب نہ ہوں گے مگر غلام آزاد ہوجائے گا۔ واصله انه یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء له ولو نوی به
الکفارة یخرج عن عهدتها۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف
سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے احتیٰ کہ ولا اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور
اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہوجائے گا فـ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں
عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اس نے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام
آزاد ہوجاوے تو کفارہ ادا ہوگیا۔ وعنده یقع عن المامور - اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اس کی طرف
سے ہوجائے گا جس کو حکم دیا گیا فـ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان یعتق المامور عبده عنه۔
کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کرے فـ اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو
نہ پرایا غلام اور یہاں اس نے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ وهذا محال لانه لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم
فلم یصح الطلب اور محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جس کا آدمی مالک نہ ہو تو اس کا چاہنا صحیح نہ ہوا فـ مگر مامور
خود اس غلام کا مالک ہے۔ فیقع العتق عن المامور - تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہوجائے گا فـ اور

مفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اس نے پرایا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی تو یہ سب باتیں برباد نہ ہوں۔ ولنا انه امکن تصحیحه اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدیم الملك بطریق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه - بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قوله اعتق عنی - تو یوں ہوگیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیك منه بالالف ثم امرة باعتاق عبد الآمر عنه - اس نے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ وقوله اعتقت تملیکا منه ثم الاعتاق عنه - اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اس واسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسی طرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذا ثبت الملك للآمر فسد النکاح - اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور اب اس پر مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للتنافی بین الملکین - کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و ضد ہیں۔ ولو قالت اعتقه عنی ولم تسم مالا - اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولائے غلام سے کہا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ف۔ اور مامور نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح - تو نکاح فاسد نہیں ہوگا ف۔ بلکہ غلام مذکور مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائے گا۔ والولاء للمعتق - اور اس کی ولاء اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی۔ وهٰذا عند ابی حنیفة ومحمد اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف هٰذا والاول سواء - اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ لانه یقدم التملیك بغیر عوض تصحیحا لتصرفه کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اس کا تصرف صحیح بنایا جاوے ف۔ برباد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے لیکن بغیر عوض کے تملیک کو ہبہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کر لے پھر مولی اس کی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی، جواب دیا کہ ہبہ پورا ہو جائے گا۔ ویسقط اعتبار القبض - اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کما اذا کان علیه کفارة ظهار - بقیاس اس مسئلہ کے ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف۔ اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنه پس اس نے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلا دے ف۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادائے کفارہ میں طعام کھلا دے تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر ہبہ صحیح ہوا۔ یوں ہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو

ف سے حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہوجانے کی ضرورت نہ رہی فلم یثبت ملک الیمین تو ملک الیمین ثابت
نہ ہوئی ف سے اور جب باپ کی مملوکہ نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہوجائے گی۔ ولا
قیمۃ علیہ فیہا ولا فی ولدہا لانہ لم یملکہا اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد
میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا وعلیہ المہر لالتزامہ بالنکاح وولدہا حر اور باپ
پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف سے
حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ بالقرابۃ کیونکہ بچہ کا
مالک اس کا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا ف سے کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا
مالک ہو وہ خود اس پر آزاد ہوجائے گا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی
ہو لا محالہ آزاد ہوجائے گا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت
میں جمع نہیں ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا کانت الحرۃ تحت عبد فقالت لمولاہ اگر آزادہ عورت
کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا ف سے حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔
اعتقہ عنی بالف - اس کو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کردے ف سے یا بعوض رطل شراب کے آزاد کردے
ففعل پس مولیٰ نے یہی کیا ف سے کہ میں نے آزاد کیا بدون اس کے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ
فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاقتضاء یہاں بیع صحیح ہوکر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور
فسد النکاح - نکاح فاسد ہوگیا ف سے کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح
وملک رقبہ جمع نہ ہونے سے نکاح فاسد ہوگیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہوگیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت
یہ ہوتا ہے کہ جس پر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا
بغیر ملک نہیں ہوسکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اس کی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کردے۔
وقال زفر رح لا یفسد اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم
واجب نہ ہوں گے مگر غلام آزاد ہوجائے گا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو نوی بہ
الکفارۃ یخرج عن عہدتہا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف
سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا ہو جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور
اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہوجائے گا ف سے چنانچہ اگر اس مسئلہ میں
عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اس نے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام
آزاد ہوجاوے تو کفارہ ادا ہوگیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اس کی طرف
سے ہوجائے گا جس کو حکم دیا گیا ف سے اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانہ طلب ان یعتق المامور عبدہ عنہ۔
کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کرے ف سے اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو
نہ پرایا غلام اور یہاں اس نے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ وہذا محال لانہ لاعتق فیما لا یملکہ ابن آدم
فلم یصح الطلب اور محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جس کا آدمی مالک نہ ہو تو اس کا چاہنا صحیح نہ ہوا ف مگر مامور
خود اس غلام کا مالک ہے۔ فیقع العتق عن المامور - تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہوجائے گا ف سے اور

مفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اس نے پرایا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی تو یہ سب باتیں برباد نہ ہوں۔ ولنا انه امکن تصحیحه اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدیم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه ۔ بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے ملک ہونا شرط ہے ف تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فيصير قوله اعتق عني ۔ تو یوں ہوگیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه ۔ اس نے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اس واسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب وقبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسی طرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح ۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور اب اس پر مالک ہوگئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للتنافي بين الملكين ۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات وضد ہیں۔ ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالا ۔ اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولائے غلام سے کہا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ف اور مامور نے یہی کیا۔ لم يفسد النكاح ۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا ف بلکہ غلام مذکور مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائے گا۔ والولاء للمعتق ۔ اور اس کی ولاء اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی۔ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو يوسف هذا والاول سواء ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اس کا تصرف صحیح بنایا جاوے ف برباد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے لیکن بغیر عوض کے تملیک کو ہبہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کر لے پھر مولی اس کی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی، جواب دیا کہ ہبہ پورا ہو جائے گا۔ ويسقط اعتبار القبض ۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ كما اذا كان عليه كفارة ظهار ۔ بقیاس اس مسئلہ کے ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غيره ان يطعم عنه پس اس نے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلا دے ف یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادائے کفارہ میں طعام کھلا دے تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر ہبہ صحیح ہوا۔ یوں ہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو

نکاح فاسد ہوگیا۔ ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اس کی شرطیں سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے۔ فلا یمکن اسقاطه تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ف جیسا کہ ابو یوسفؒ نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباته اقتضاءً۔ اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ف یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضاءً ثابت ہوگیا تو یہ بھی ممکن نہیں ۔لانه فعل حسی کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو باقتصار ثبوت ہو۔ بخلاف البیع لانه تصرف شرعی ۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے ف جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ وفی تلك المسئلة اور اس مسئلہ میں ف جو اوپر کفارہ و ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اس طرح کہ الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض ۔ حکم دہندہ یعنی موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فی یده شئ لینوب عنه۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اس کے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف پس یہی رہا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔ م۔

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں ۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بنا دے جیسے نصرانی اور بت پرست مع اقرار خدائے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ و نیچرو غیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لاوے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہوگیا۔ پس یہ باب کافر و بت پرست و دہری و نیچر و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔ م یہاں تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان دو مسلمانوں کے صحیح ہوتا ہے وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا اسی معنی میں وارد ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفاح یعنی زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلوں میں چار طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اس نے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلاں آدمی کے پاس آدمی بھیج کر اس سے منگنی کیجیو اور شوہر اس درمیان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلاں مرد سے ملتی حتیٰ کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلوں نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اس کو پرانی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اس کو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس ان میں سے

کوئی انکار نہیں کر سکتا تھا حتی کہ سب اس کے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب میں بچہ جنی ہوں اور یہ بچہ تیرا ہے اے فلاں - پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اس کے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کر سکے۔

طور چہارم یہ تھا کہ عورتیں کسبیاں تھیں ان کے دروازوں پر جھنڈیاں گڑی تھیں جو چاہتا ان کے پاس جاتا تھا۔ پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور اس سے جماع کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اس کے یہاں جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس وے قیافہ پہچان کر اپنی رائے سے جس مرد کا نطفہ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج کل جاری ہے۔
وقد رواہ ابو داؤد ایضا۔ نکاح اگرچہ بقائے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانوروں کے طور اور فحش سے ممتاز ہے تو کافروں میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہٰذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے درمیان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں دو حال رکھتا ہے ایک یہ کہ وے بھی اس کو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اس کو جائز جانتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں نکاح ہوگا۔ حتی کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ ان کے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انھیں اصول پر مسائل مبنی ہیں۔ واذا تزوج الکافر بغیر شھود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافرہ کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں تھی۔ وذلک فی دینھم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما اقرا علیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے وقال زفرؒ النکاح فاسد فی الوجھین الا انہ لا یتعرض لھم قبل الاسلام والمرافعۃ الی الحکام اور زفرؒ نے کہا کہ دونوں[1] صورتوں میں نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ ان سے تعرض نہ کیا جائے گا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے حضور میں مرافعہ نہ کریں۔ وقال ابو یوسف ومحمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف ومحمد نے پہلی صورت میں ف۔ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا ہے تو حکم۔ کما قال ابو حنیفۃ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کما قال زفر۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عدت الغیر میں تھی حکم جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی ما مر من قبل فیلزمھم۔ زفرؒ کی دلیل یہ کہ خطابات الٰہی عام ہیں چنانچہ پہلے گزرا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہوں گے۔ وانما لا یتعرض لھم لذمتھم اعراضا لا تقریرا۔ اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے نہ اس کو برقرار رکھنے کے طور پر ف۔ یعنی جیسے ان کو بت پرستی و آتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑتے ہیں بوجہ ان کی ذمہ داری کے تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم نے منہ موڑ لیا اور تعرض نہ کیا۔ واذا ترافعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مرافعہ کیا۔ او اسلموا۔ یا وے مسلمان ہو گئے ف۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ والحرمۃ قائمۃ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہے ف۔ جدید طور پر

[1] خواہ بغیر گواہ ہو یا عورت دوسرے کافر کی عدت میں ہو۔ ۱۲م

موافق شرع کے نکاح نہیں کرچکے ہیں تو انہوں نے حق حکم چاہا ہیں۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کردینا واجب ہوگئی ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ یا تو اعراض کرو اور اگر حکم کرے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہے تو صرف اجماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولہما ان حرمۃ نکاح المعتدۃ مجمع علیہا فکانوا ملتزمین لہا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہے تو کفار اس کے ماننے کا التزام کرنے والے ہوں گے ف۔ کیونکہ ہم ان کے تابع نہ ہوں گے تو لامحالہ وے ہمارے تابع ہوں گے۔ وحرمۃ النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے ف۔ حتیٰ کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ التزام نہیں کیا ہے ف۔ تو اس میں وے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاویں۔ ولابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایمکن اثباتہا حقا للشرع لانہم لا یخاطبون بحقوقہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے ف۔ اسی واسطے ہم ان کو شراب وسور میں چھوڑتے ہیں۔ ولا وجہ الی ایجاب العدۃ حقا للزوج لانہ لایعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کی جاوے کیونکہ شوہر اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اس کے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو ف۔ تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اس کا اعتقاد رکھتا ہے ف۔ تو شرع اس کے حق کی حفاظت فرمادے گی۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا ف۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالۃ المرافعۃ والاسلام حالۃ البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقائے نکاح کی حالت ہے ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتدائے حال میں صحیح ہوگئی وہ بقائے حال میں بدرجۂ اولیٰ صحیح رہے گی۔ والشہادۃ لیست شرطا فیہا۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے ف۔ حتیٰ کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مرجاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وکذا العدۃ لا تنافیہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کو منافی نہیں ہے۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہہ کے ساتھ وطی کی گئی ف۔ مثلاً عورت کو خبر ملی کہ اس کا شوہر مرگیا اس نے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کرے گی پھر یہ سب اس وقت کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔

اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا ف۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہوگئے ف۔ تو امام کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ۔ فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کردی جائے گی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم عندہما کما ذکرنا فی المعتدۃ۔

کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے۔ جیسے ہم نے معتدہ میں ذکر کیا ف یعنی غیر کی معتدہ کے مسئلہ میں اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہوں گے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ ووجب التعرض بالاسلام فیفرق - اور اسلام لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہوگیا تو حاکم دونوں میں تفریق کرے گا۔ وعنده للحکم الصحة فی الصحیح - اور امام کے نزدیک صحیح روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم صحت کا ہے ف اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمية تنافی بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه - لیکن دائمی حرمت ہونا بقائے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کردی جائے گی بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے ف یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده - پھر مجوسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق کی جائے گی یہ امام کا قول ہے۔ خلافا لهما - بخلاف قول صاحبین کے ف غرضیکہ امام کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه اور فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذ لا يتغير به اعتقاده - کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا ف اور جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دائر تھا پس ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کر سکتے۔ اما اعتقاد المصر بالكفر لا يعارض اسلام المسلم - رہا جو شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا ف کیونکہ معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام يعلو ولا يعلى - کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ف جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عمر میں اور دارقطنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا زیر کیا جائے گا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں پھر یہ اس وقت کہ مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ ولو ترافعا يفرق بالاجماع - اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کردی جائے گی - لان مرافعتهما كتحكيمهما - کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا جیسے دونوں کا حکم بنانا ف اور حکم دونوں کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گویا دونوں نے حاکم سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کردے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاقیں دے دیں اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کردی جائے گی۔ جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اس کو اپنے تحت میں رکھا یا کافر نے ایسی کتابیہ سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دے کر بدون حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ کے حاکم ان میں تفریق کرے گا کما فی البحر عن المحیط۔ لیکن تبیین وحاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ ف اگر جورو اور مرد دونوں اسلام میں تھے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہوگیا تو بدون حاکم قاضی کے نکاح بالفعل فسخ ہوگیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخولہ ہو تو کل مہر ورنہ نصف مسمی یا متعہ اور نفقہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اس کے لئے کچھ مہر و نفقہ نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر اور خفیف مہر سے نکاح کرنے پر مجبور کی جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے الولوالجیہ۔ اور اگر جورو و مرد ایک ساتھ دونوں

مرتد ہو کر پھر ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہو گیا۔ ولا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمة ولا کافرة ولا مرتدة اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے۔ لانہ مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ تو قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والامهال ضرورة التامل۔ اور تھوڑی مہلت دینا اس ضرورت سے کہ وہ فکر و غور کر لے ف۔ حتی کہ اگر اس کو کوئی شبہہ عارض ہوا تھا اس کو علماء سے حل کرے پھر بھی نہ مانا تو قتل ہو گا۔ والنکاح یشغله عنه فلا یشرع فی حقه۔ اور نکاح میں پھنسنا اس کو غور و تامل سے غافل کرے گا تو اس کے حق میں نکاح مشروع نہیں۔

وکذا المرتدة لا یتزوجها مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا ف۔ اگرچہ مرتدہ قتل نہ ہو گی بلکہ محبوس کی جائے گی۔ لانها محبوسة للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ وخدمة الزوج تشغلها۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اس کو غور و فکر سے غافل کرے گی۔ ولانه لا ینتظم بینهما المصالح والنکاح ما شرع لعینه بل لمصالحه۔ اور اس وجہ سے کہ مرتدہ عورت و اس کے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات ایجاب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے اس کا تابع قرار پاتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینه۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہوا تو فرزند اس کے دین پر قرار پاوے گا۔ وکذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغیر صار ولده مسلما باسلامه اور یوں ہی اگر جورو مرد میں سے ایک اسلام لایا اور ان میں ایک صغیر بچہ ہے تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائے گا ف۔ اور مسئلہ پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی جعله تبعاله نظرا له۔ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے ف۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی و بت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ حتی کہ جامع الفصولین میں لکھا کہ جو کوئی یہ کہے کہ مجوسی و بت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ د۔ ولو کان احدهما کتابیا۔ اور اگر جورو مرد میں سے ایک کتابی ہو ف۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والاخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہے۔ فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاوے گا۔ لان فیه نوع نظرله اذا لمجوسیة شر منه۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیه للتعارض۔ اور شافعیؒ اس میں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے ف۔ کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل ممیز کا ذبیحہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دی جاوے۔ د۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی ف۔ کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا شوہر کافر موجود ہے ف۔ خواہ کتابی ہے یا غیر کتابی تو قاضی اس عورت کی حفاظت کرے گا۔ اور۔ عرض القاضی علیه الاسلام اس کے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کرے گا۔ فان اسلم فهی امرأته۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اس کی جورو ہے ف۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینهما۔ اور اگر

اس نے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا ف۔ یوں ہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اس کا انکار معتبر ہے یوں ہی عورت اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اس کا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے۔ اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر ان میں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق ہے۔ م ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان ذلک طلاقا عند ابی حنیفة ومحمد یہ تفریق امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک طلاق قرار پاوے گی ف۔ یہی اصح ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وتحته مجوسیة۔ اور اس کے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے ف۔ پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیه الاسلام تو قاضی حاکم اس پر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فهی امرأته۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہے۔ ف۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینهما تو قاضی دونوں میں تفریق کر دے ف۔ پھر یہاں تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم تکن الفرقة بینهما طلاقا۔ اور یہ فرقت ان دونوں میں طلاق نہیں ہے ف۔ بخلاف اس کے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اس کا انکار طلاق تھا۔
وقال ابو یوسف لا یکون الفرقة طلاقا فی الوجهین۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ فرقت دونوں صورتوں میں طلاق نہیں ف۔ الاول اصح۔ بالجملہ جورو مرد ذمیوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فمذهبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعیؒ لا یعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اسلام نہیں پیش کیا جائے گا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ضمانت کر لی کہ ہم ان سے کچھ تعرض نہیں کریں گے ف۔ لہذا بغیر پیش کئے ہم فرقت کا حکم دیدیں۔
الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخولہ وغیر مدخولہ ہے کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہیں ہوتی تو اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہو جائے گا ف۔ خواہ غیر مدخولہ جورو اسلام لاوے یا اس کا شوہر۔ وبعده متاکد فیتاجل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکد ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائے گی جیسے طلاق میں ہے ف۔ یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخولہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہے اور مدخولہ کے لئے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے اور اصل طلاق میں رجعی ہے اسی طرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں کیونکہ طلاق تو وفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کر کے وفاق ہے تو متنافیین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قد فاتت۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے ف۔ اس لئے کہ دونوں کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد

کو منتظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اس کے مقاصد باقیات صالحات ہیں اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیات ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلابد من سبب یبتنی علیہ الفرقة۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو ف حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب ان میں غور کرنا ضرور ہے۔ والاسلام طاعة لا یصلح سببا لھا۔ - اور اسلام لانا تو فرمانبرداری ہے وہ جدائی کا سبب نہیں ہو سکتا ف تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔

فیعرض الاسلام - تو اسلام پیش کیا جاوے ف یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اس کی طرف سے بھلا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام - تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اس کے اسلام لانے کے حاصل ہوں ف اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بدانتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق وازدواج ظاہر ہو۔ او یثبت الفرقة بالاباء - یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو ف اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہو گا کہ اس پر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا اور اس میں ذمیوں سے تعرض نہیں کیونکہ ان کی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو اس میں اصلاح ہے نہ تعرض فافہم۔م۔ وجه قول ابی یوسف ان الفرقة بسبب یشترک فیه الزوجان - اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جورو اور مرد دونوں شریک ہیں ف جورو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یکون طلاقا کالفرقة بسبب الملک - تو یہ جدائی کچھ طلاق نہ ہو گی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے ف مثلاً جورو نے اپنے شوہر غلام کو خریدا یا برعکس تو یہ فسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض مطیع ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہیں ہو سکتی ہے۔م۔ ولھما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته علیه بالاسلام - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لا کر اس کو اچھی طرح رکھ سکتا تھا ف تو گویا اس نے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عملاً نہیں رکھوں گا۔ فینوب القاضی منابه فی التسریح - تو عورت کو رہا کرنے میں قاضی اس کا قائم مقام ہوا۔ کما فی الجب والعنة - جیسے مرد کی مجبوب و عنین ظاہر ہوتے ہیں ہے ف کہ عنین و مجبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معروف نہیں رکھ سکتا بس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہی رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں - اما المرأة فلیست باھل للطلاق فلا ینوب منابھا عند اباءھا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رکھتی تو اس کے انکار کرنے کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہو گا ف بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہو گئی۔ ثم اذا فرق القاضی بینھما باباءھا۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی ف تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہو چکی ہے یا نہیں۔

فلھا المھران کان دخل بھا لتاکدہ بالدخول -

پس اگر مدخولہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا مہر کیونکہ وہ دخول کی وجہ سے متقرر ہو چکا تھا۔ وان
لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخولہ نہیں ہو چکی تو
اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز متقرر نہیں ہو چکا ف
تاکہ ساقط نہ ہو سکے پس ساقط ہو گیا۔ فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ ۔ تو عورت کا یہ انکار بمانند مرتد
ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے ہو گیا ف چنانچہ اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اس کے
واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا اس کی مطاوعت کر لی یعنی اس
نے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر ساقط ہو گیا
م۔ واذا اسلمت المرأۃ فی دار الحرب وزوجہا کافر ۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب[1] میں اسلام
لائی حالانکہ اس کا شوہر کافر ہے او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا
حالانکہ اس کے تحت میں مجوسیہ عورت ہے ف یا بت پرست عورت ہے غرضیکہ کتابیہ نہیں ہے۔ لم یقع
الفرقۃ علیہا حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجہا ۔ تو دونوں صورتوں میں
خواہ عورت مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی، اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی یہاں تک اس کو
تین حیض آجاویں پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی۔ وہذا لان الاسلام لیس سببا للفرقۃ والعرض
علی الاسلام متعذر لقصور الولایۃ ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت کا سبب
نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولا بد من الفرقۃ
دفعا للفساد ۔ حالانکہ باہمی فساد دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے ف اور سبب
تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شرط جدائی کی تین حیض ہیں۔ فاقمنا شرطہا
وہو مضی الحیض مقام السبب ۔ تو ہم نے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام
کر دیا۔ کما فی حفر البیر ۔ جیسے کنواں کھودنے میں ہے ف کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے
صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن
ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا جسمانی بوجھ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور رہا گڑھا کھودنا
تو وہ شرط تلف ہے۔ کیونکہ زمین روکے تھی، کھودنے والے نے وہاں سے روک دور کر دی پھر یہ معلوم ہے کہ
یہاں ظلم موجود ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ
بوجھ تو پیدائشی طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلنا بلا شبہہ مباح ہے تو ان کی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے
اور علت معارض شرط نہیں اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا
جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواسطہ شرط بھی ہوتا ہے بایں معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں
علت اس لائق نہیں کہ ظلم وتعدی کا حکم اس کی طرف نسبت ہو سکے اور شرط اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو ہم نے
شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بلخص النہایۃ ونور الانوار۔ پس جب علت کے متعذر ہونے پر شرط قائم مقام علت ہو جاتی
ہے تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی ان کا اسلام جو سبب فرقت ہے متعذر ہونے پر ہم نے شرط فرقت یعنی

[1] دار الحرب کفرستان جہاں کا حاکم بھی کافر ہو اور مسلمانوں کی طاقت میں نہ ہو۔ ۱۲ م

تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخول بھا وغیر المدخول بھا۔
اور عورت خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ف۔ دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے
بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل
کما مر لہ فی دار الاسلام ۔ اور شافعیؒ ویسی ہی تفصیل کرتے ہیں جیسے ان
کا قول دار الاسلام میں گزرا ف۔ یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی
سے منقطع ہو جائے گی۔ اور مدخولہ میں تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعیؒ کے قول کا مدار
اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دار الحرب میں حقیقۃ موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل
ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین اطاعت ہے کچھ موجب سزائے فرقت وغیرہ
بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی بعد تین حیض
کے، اور عورت حربیہ ہے ف۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اس کا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عدۃ
علیہا تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت نہیں ہے ف۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لئے ایک
مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اس پر
عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ھی المسلمۃ ۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی
عورت ہو ف۔ اور شوہر حربی کافر رہا ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک
عند ابی حنیفۃ ۔ تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت
واجب نہیں ہے۔ خلافا لھما وسیاتیک ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ برخلاف قول صاحبینؒ کے
اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آوے گا ف۔ اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جورو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے
واذا اسلم زوج الکتابیۃ فھما علی نکاحھما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مسلمان ہو گیا تو
یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانہ یصح النکاح بینھما ابتداء فلان یبقی اولیٰ ۔ کیونکہ عورت
کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداءً نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا بدرجہ اولی درست ہے ف۔ بخلاف
اس کے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہوگئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے الحاصل عورت
جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت
کتابیہ کے سوائے باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دار الحرب و دار الاسلام
کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی معتبر ہے۔ قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔
فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام کی جانب
نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینھما ۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہوگی۔ وقال
الشافعیؒ لا تقع ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جدائی واقع نہیں ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین ۔ اور اگر جورو اور
مرد میں سے ایک گرفتار کیا گیا ف۔ بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اس کے
شوہر کو گرفتار کر لیا۔ وقعت البینونۃ بینھما بغیر طلاق ۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی

ہو جائے گی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونوں ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لم یقع البینونۃ۔ تو جدائی واقع نہیں ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاویں تو ان میں نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاویں تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائے گی۔ فالحاصل ان السبب ھو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہے نہ گرفتاری ف۔ یعنی ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وھو یقول بعکسہ اور امام شافعیؒ اس کے برعکس فرماتے ہیں ف۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دار الاسلام میں مختلف ہونا سبب نہیں ہے ولہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لایؤثر فی الفرقۃ امام شافعیؒ کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن جیسے دار الحرب دار الامان لیکر دار السلام میں آیا۔ والمسلم المستامن اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا ف۔ یعنی تباین الدار کا تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جورو بائن نہیں ہو جاتی ہے ہاں ولایت منقطع ہوئی اور اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا پس حاصل یہ کہ جب زوجین میں سے کوئی دار السلام کیطرف آیا پس اگر زوجہ اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کرکے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہوگی اور اگر مراغمہ ہو کر نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بن گیا تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کیساتھ ہی نکلتے ہیں بدرجہ اولی نہیں واقع ہوگی یہی قول مالک و احمد ہے۔ مح۔ اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتضی ہے کہ قید کرنیوالے کے لئے صاف خالص ہو جائے اور یہ ممکن نہیں مگر با نقطاع نکاح ف۔ تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خواہ دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط ولھذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی۔ اور اسی جہت سے اگر گرفتار شدہ خالص اسکا ہو جاتا ہے اگر فتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے ف۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے۔ اور منجملہ استدلال منقول کے۔

اوّل یہ کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مر الظہران میں ایمان لائے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا۔ دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابوالعاص ابن الربیع بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ پڑھائے قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ۔ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نکرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اس کو حیض آجائے کما فی السنن عن ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام بروز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر ان کو پھیر لائیں حالانکہ آپ نے ان کو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعیؒ ہے اور جواب اول یہ کہ اس وقت ابوسفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہے جواب

دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدائے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں۔ پھر ابوالعاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابوالعاص مکہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لئے شام کی طرف نکلا اس کو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے اور وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اس کو پناہ دے دی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل لشکر سے اس کے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اس کا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لے کر مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور رہتے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ ومسند احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ بریں موافق اصول کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے روایت کی حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے اوطاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ ان کے شوہران کی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں۔ جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہے تو دارالاسلام سے نکلنا ثابت نہ ہوا۔ مف۔ ولنا ان مع التباین حقیقة وحکما لا ینتظم المصالح فشابه المحرمية اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام و دارالکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو محرمیت کے مشابہ ہو گیا ف۔ یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نداردکرتاہے اسی طرح جب زوجین میں سے ایک دارالکفر میں اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے ان کا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جس کو تم موجب فرقت کہتے ہو ٹھیک نہیں ہے۔ والسبی یوجب ملك الرقبة - اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ وهو لا ینافی النکاح ابتداءً فکذلك بقاء - اور گرفتاری ابتداء میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ف۔ جیسے اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتداء سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولی جائز ہے۔ فصار کالشراء - تو گرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اس کے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہے گا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہے گا تو یہ کچھ ضرور نہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم هو یقتضی الصفاء فی محل عمله وهو المال لا فی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہوا یعنی مال میں نہ محل نکاح میں ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اس کا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اس کی فرج کسی کے نکاح میں ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی ہو۔ وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع - اور رہا جو شخص امان لے کر آیا ہے اس کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام حقیقۃً بدلا مگر حکماً نہیں بدلا کیونکہ اس کا واپس جانے کا قصد ہے ف۔ ہاں اگر مستامن نے دارالحرب میں حربیہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دارالاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہیں مگر آنکہ اس کو کوئی قہراً نکال لاوے۔ مف۔ واذا خرجت المرأة الینا مهاجرة - اور جب ہمارے دارالاسلام کی طرف جورو ہجرت کر کے نکل آئی ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی اور وہ حاملہ نہیں ہے۔

جان ان یتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃؒ۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرہ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ وقالا علیہا العدۃ ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے ف یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اور طاس کے قیدی عورتوں کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلتزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دارالاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا ف بخلاف اس کے اگر حربی نے اس کو دارالحرب میں جدا کیا اس طرح کہ طلاق دے دی تو بالاجماع اس پر عدت نہیں ہے۔ ف۔ ولابی حنیفۃؒ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہارا لخطرہ ولا خطر لملک الحربی ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اس کے احترام ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ف بلکہ شرع نے اس کو ساقط کر دیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم ان تنکحوھن ۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تمسکوا بعصم الکوافر۔ مف۔ ولہذا لا یجب العدۃ علی السبیۃ ۔ اور اسی جہت سے جو عورت گرفتار کی گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی ف یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عورت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمدؒ کے نزدیک رہتی ہے اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ وان کانت حاملا لم تتزوج ۔ اور اگر یہ مہاجرہ حمل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائے گی ف بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتی تضع حملہا ۔ یہاں تک کہ اس کو وضع حمل ہو ف لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک دور ہونے کے انتظار ہو مف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح ۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے حسنؒ کی روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا ۔ اور شوہر اس سے قربت نہ کرے گا یہاں تک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب ۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہے ف اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے وطی ممکن نہیں۔ فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطا ۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ میں بھی احتیاطاً اس کا فراش ہونا ظاہر ہوا ف پس جیسے وطی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق ۔ فرمایا اور جب جورو مرد میں سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو گئی ف حتیٰ کہ بغیر اسلام وجدید نکاح کے حلال نہیں۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق ۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہرے گی۔ وھو یعتبرہ بالاباء ۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں ف جبکہ جورو مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا والجامع ما بیناہ ۔ اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم

بیان کر چکے ف سے کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی اس کا قائم مقام ہو کر چھڑاتا ہے اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اس کا قائم مقام ہو کر چھوڑ دے گا۔ پس طلاق ہو گئی۔ ع۔ وابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الاباء۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہم نے انکار میں ان کے واسطے بیان کی ف سے کہ جدائی کا سبب جس میں جو رد اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے فاحفظہ ۲ام ۔ اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہاں مرتد ہونا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیوں نہ ہوا جواب دیا کہ نہیں۔ وابو حنیفۃ فرق بینھما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے۔ ووجھہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونھا منافیۃ للعصمۃ ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اس وجہ سے ہے کہ ردت تو عصمت کی منافی ہے ف سے حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اس کو کوئی قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیت نہیں ہے۔ والطلاق رافع ۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف سے کچھ منافی نکاح نہیں ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کر لے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے فتعذر ان یجعل طلاقا تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے بخلاف الاباء برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف سے کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لانہ یفوت الامساک بالمعروف فیجب التسریح بالاحسان کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کیساتھ روک رکھنے کو نذارد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب ہے ف سے اور یہی علم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان (الآیۃ) علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ ولھذا تتوقف الفرقۃ بالاباء علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضائے قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ثم ان کان الزوج ھو المرتد فلھا کل المھر ان دخل بھا و نصف المھر ان لم یدخل بھا۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہو گا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف مہر ہو گا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو۔ وان کانت المرأۃ ھی المرتدۃ فلھا کل المھر ان دخل بھا وان لم یدخل بھا فلا مھر لھا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلھا اور اگر عورت ہی مرتدہ ہوئی تو اسکے لئے پورا مہر ہو گا بشرطیکہ اسکے دخول ہو چکا ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہو گا اور نہ نفقہ ہو گا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فھما علی نکاحھما استحسانا۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو دونوں اپنے نکاح پر رہیں گے یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال زفر یبطل لان ردۃ احدھما منافیۃ۔ اور زفر نے بدلیل قیاس کہا کہ نکاح باطل ہو گا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ وفی ردتھما ردۃ احدھما ۔ اور دونوں کے مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے تو نکاح باطل ہوا۔ ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامرھم الصحابۃ رضوان اللہ علیہم

اجمعین بتجدید الانکحة- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب عورت مرد) پھر مسلمان کئے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے ان کو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا۔ اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ - اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول ہونے کے ف۔ یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحاح کے روایات سے ماخوذ ہے یہ اس وقت کہ معاً مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما- اور اگر بعد معاً مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے، تو دونوں میں نکاح فاسد ہو گیا۔ لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها - کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدائے ردت کی طرح منافی نکاح ہے ف۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفسد نکاح نہیں ہے۔ ع۔ (فروع) کافر مسلمان ہوا اور اس کے تحت میں دو بہنیں یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دی جاوے پھر جس سے چاہے نکاح کر لے ورنہ جن کا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچویں کا فاسد ہوا۔ مف دھ۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا تھا جب وہ بالغہ ہوئی تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ عزوجل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جاوے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہے نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کر کے ایمان ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کی جاوے۔ مف ھ وشرح العقائد۔

باب القسم!

یہ باب قسم کے بیان میں ہے ف۔ قسم بالفتح یعنی عدل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اس کا حصہ ہے۔ مف۔ واذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم - اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں ف۔ اور آئندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بكرين كانتا او ثيبين او احدهما بكرا والاخرى ثيبا - خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ وایک ثیبہ ہو ف۔ اور مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفساء یا بخوف مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے ظہار یا ایلاء کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ مف ت وغیرہ۔ لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت میں آوے گا اس حالت سے کہ اس کا آدھا دھڑ مائل ہوگا ف۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ رواه الاربعة والبزار وابن حبان

والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری میں ہے۔ وعن عائشۃ ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللھم ھذا قسمی فیما املک فلا تواخذنی فیما لا املک ۔ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جس کا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیو ایسے امر میں جس کا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو ماخوذ نہ ہوگا۔ ورواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ ولا فصل فیما رویناہ ۔ اور جو ہم نے روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے ف۔ یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یوں ہی مسلمہ وکتابیہ میں تفصیل نہیں ہے۔ ت۔ والقدیمۃ والجدیدۃ سواء ۔ اور پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ لاطلاق مارویناہ۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہم نے روایت کی ف۔ کہ اس میں قدیمہ وجدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینھن فی ذلک ــــــ اور اس دلیل سے کہ بٹوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں ف۔ خواہ قدیمہ ہوں یا جدیدہ ہوں۔ شافعیؒ واہلحدیث کے نزدیک جدیدہ جب اس کے پاس داخل کی جاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اس کے پاس رہے اور یہ مدت اس کے لئے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہے تو تین روز اس کے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کئے ہیں۔ رواہ الدارقطنی والبزار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لادے تو اس کے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لادے تو اس کے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اس کا مصداق حضرت ام سلمہؓ وغیرہا کی تزویج میں موجود ہے اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہؓ کو قوت دی اور قولہ تعالیٰ ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل (الآیہ) سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں منصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی تم سے ممکن نہیں ہے اور غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہؓ ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے تو وہ اپنی اطلاق پر ہے اور حدیث انسؓ محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اس کے پاس اور اسی طرح سات کی باری سب کے لئے کرے یا تین روز اور یہی باری سب کے لئے کرے لہٰذا ہم نے اطلاق کو مرجح رکھا کہ اس میں احتیاط ہے لیکن لازم آتا ہے کہ انسؓ کی حدیث میں اگر خصوصیت مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہے اور اسی طرف ابن الہمامؒ کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ ایام میں ظلم ہوگیا تو اس کا استغفار کرے اور آئندہ سے باری بانٹے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اس نے مخالفت کی تو قاضی اس کو تعزیر دے بدون قید کے الجوہرہ۔ باری والی عورت کے سوائے دوسری عورت سے جماع نہ کرے جس کی باری نہ ہو اور رات میں اس کے پاس نہ جاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہاں مرض شدید ہو اور کوئی مونس اس کے پاس نہ ہو تو صحت یا موت تک اقامت کرے الجوہرہ۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہؓ کے یہاں رہیں۔ ف۔ والاختیار فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ھو التسویۃ دون طریقھا ۔ اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کو ہے کیونکہ جو چیز مستحق ہے وہ برابری ہے نہ برابری کا طریقہ ف۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن

کی باری مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت
دوسری عورت کے نہ ٹھہرے الخلاصہ ت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار
میں ہے مگر جو دورہ ہو سب میں برابر ہو۔م۔ والتسویة فی البیتوتة۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔
لا فی المجامعة۔ مجامعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانها تبتنی علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر
موقوف ہے ف۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن از راہ دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتی کہ
چار ماہ کا ناغہ نہ ہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کر دیا جائے گا مگر اسی قدر کہ عورت اس کو برداشت
کر سکے۔ ہ ف ع د۔

واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے
پینے میں برابری واجب ہے ف ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نفقہ کے معنی میں ہے اور رہا ہدیہ تو صحیح میں روایت ہے
کہ جو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ کی باری کا ہوتا تھا اسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے
پس اس میں ہدیہ والوں کا اختیار ہے۔م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوکیدار تو شافعیہ نے کہا کہ
وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ د۔ یہ سب اس وقت کہ دونوں منکوحہ آزاد ہوں۔
وان کانت احدهما حرة والاخری امة۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف۔
یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لئے آزادہ کا نصف ہے۔ فللحرة الثلثان من القسم
وللامة الثلث۔ پس آزادہ کے لئے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لئے ایک تہائی ہے۔
بذلک ورد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق والدارقطنی و
البیہقی عن علی کرم اللہ وجہہ اور اس کے اسناد میں منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے
اکثر اس کو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح میں و سنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبداللہ
الاسدی دوسرا راوی ہے اس میں اکثروں نے جرح کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن الہمام نے لکھا کہ یہی
فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونوں ثقہ حافظ ہیں تو ابن حزم کا ضعیف
کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب وسلیمان بن یسار دونوں فقہائے مدینہ منورہ سے
یہی روایت کیا تو وہم منہال دور ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت
میں حرہ باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اولی ہے۔ ولان حل الامة انقص
من حل الحرة۔ اور اس لئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔
فلا بد من اظهار النقصان فی الحقوق۔ تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ والمکاتبة
والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فیهن قائم۔ اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ
یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیت قائم ہے۔ قال ولا حق
لهن فی القسم حالة السفر فیسافر الزوج بمن شاء منهن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی
حالت میں منکوحات کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر ان میں سے جس کے ساتھ چاہے سفر کرے۔
والاولی ان یقرع بینهن فیسافر بمن خرجت قرعتها۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ ڈالے

تو جس کا قرعہ نکلے اس کے ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعیؒ القرعۃ مستحقۃ لما روی
ان النبی علیہ کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ ـــ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا
مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیوں میں
قرعہ ڈالتے تھے ف سے رواہ الستۃ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔
الا انا نقول ان القرعۃ ـ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ قرعہ ڈالنا ف سے کچھ واجب نہیں تھا بلکہ۔
لتطییب قلوبہن ـــ بیبیوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب
الاستحباب۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ وھذا لانہ لاحق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج ـ
اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جورو کا کچھ حق نہیں ہے۔ الا
یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منہن فکذا لہ ان یسافر بواحدۃ منہن ولا
یحتسب علیہ بتلک المدۃ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جوروؤں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جاوے
تو اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ ایک کو لے جاوے اور یہ مدت اس پر محسوب نہ ہوگی ف سے لیکن مترجم کہتا
ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو برابری ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام
نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلق
فعل ہے اور یہاں تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باندھنا خود واجب نہ
تھا۔ کما فی قولہ تعالیٰ ترجی من تشاء منہن (الآیۃ) ـــ علاوہ بریں سفر میں بعض پر حفاظت و دانائی
کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔ م ف وان رضیت احدی الزوجات بترک
قسمہا لصاحبتہا جاز ـ اور اگر زوجات میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لئے چھوڑنے
پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ عنہا سألت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشۃ رضی اللہ عنہا کیونکہ سودہ بنت زمعہ رضی اللہ
عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہؓ سے مراجعت فرمادیں اور سودہؓ اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہؓ کے لئے کردیں گی۔ ف سے پس آپ نے مراجعت کرلی۔ رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ
میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہؓ
کے لئے کردیا۔ بہرحال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لئے کردے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا
قول ہے۔ ولہا ان ترجع فی ذلک لانہا اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط اور اس عورت کو یہ اختیار
ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے کیونکہ اس نے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز واجب ہی نہیں ہوا ہے تو وہ ساقط
نہ ہوجائے گا ف سے جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے یہاں اس کے اصلاح حال و
پرداخت امور کے لئے جانا بدوں اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہؓ میں مصرح ہے م ف
وکذا فی الجوہرۃ۔ روا نہیں کہ سوتیں ایک مسکن میں جمع کرے مگر برضامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ
ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جس کی بو سے اس کو ناگوار ہو اس کے کھانے سے اور اس کے ساتھ زینت کرنے
سے منع کردے حتی کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے

تو مارے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز و اس کے شرائط چھوڑنے پر مارے مگر آنکہ ذمیہ ہو اور بغیر اجازت نکلنے پر مارے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں و اس کو شوہر کا فتویٰ لانا منظور نہیں ہے۔ مف۔ ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کی جاوے۔ م۔ عورت کو مجلس وعظ میں جانے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ لنجا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی پرداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے، بخلاف اس کے کسی شخص کی ماں جوان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ فجور کے لئے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ فس۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضر ہے تو برجندی نے شرح المختصر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہ نہاوے لیکن شوہر کا حکم ٹالنا اس کو جائز نہیں ہے مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اس کو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اس میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ احیاناً اس کی رعایت کرے القاضیخاں اور یہی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جورو کے پاس زیادہ رہے گا یا اس نے اپنا مال خرچ کرکے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے کو اختیار رہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہے وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاصۃ وغیرہ۔ اس کی ذاتی مملوکہ باندیوں کے واسطے باری کا حق نہیں ہے لیکن جب دو زوجہ ہوں تو ہر ایک کے پاس رات دن رہے اور باقی دو رات دن میں اپنی باندیوں وام الولہ ہیں سے جہاں چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ گزرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان مد۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے اور مترجم لکھتا ہے رضیع یعنی وہ بچہ دودھ پینے والا اور رضیعہ وہ لڑکی دودھ پینے والی۔ فطام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزنیہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آیا دشرعاً وہ ہیں جن کو عرف میں حقیقی کہتے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا وعلیٰ ہذا۔ اولاد سگا بیٹا و بیٹی اس کا بیٹا وعلیٰ ہذا۔ م۔ رضاعت شرع میں چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص میں۔ مقح۔ اور ان لفظوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اس کو پلا دے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لاحق ہے دودھ کو حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق د۔ بالجملہ فقط منہ و ناک سے جوف میں بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م د۔ اور دودھ کی قید سے نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی مف۔ آدمیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچہ کسی چوپایہ گائے بکری وغیرہ سے پئیں تو ان میں رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الظہیریہ۔ اور اگرچہ بغیر بیاہی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم الجوہرہ۔ اور اگر بیاہی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دار الاسلام میں ہے دار الکفر میں بھی متحقق ہوگا حتیٰ کہ اگر

دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو بن دودھ شریکوں میں ان کا نکاح بے فسخ کر دیا جائے گا۔ الوجیزہ۔
قال قليل الرضاع وكثيره سواء - فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے ف قلیل یہ کہ اس کے جوف تک پہنچ جانے کا تیقن ہو جاوے۔ القاضیخان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد نے اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاویں اور جس کو پلایا اس کو یاد رکھیں اور مشہور کریں اور احتیاطاً لکھوا دیں ف حہ۔ پس قلیل وکثیر رضاعت تیقن برابر ہیں۔ اذا حصل فی مدة الرضاع يتعلق به التحريم۔ جب یہ رضاعت تیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہو جائے گی ف اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ نووی ؒ نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہد میں قلیل وکثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف محرم ہے۔ مع۔ وقال الشافعي ؒ لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات - اور شافعی ؒ نے کہا کہ تحریم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعہ سے ف یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھرپور چوسنا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ لقوله عليه السلام لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایک بار چوسانا اور نہ دو بار۔ چوسانا ف سے کمافی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ ؓ سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرأت میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے بکری نے گھسکر کھالیا، مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اس کا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انھیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہائے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جس نے چاہا تھا کہ مثل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ ان کا قرآن معتمد نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اس کی کوئی راہ دقطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون - اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں وشاہوں وملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات عبر حجت وعلم ہے پس جب کروڑوں وسکھوں مسلمانوں کے اجماع وتواتر سے یہی قرآن ہے تو اس میں تحریف ونقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے۔ اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن ہیں اور نہ ہرگز شافعی اس کے

مدعی ہوئے غیر از ینکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعیؒ مدعی ہیں کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہؓ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اس کو حضرت عائشہؓ نے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہؓ کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہوں گے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہوں گے بہرحال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمرؓ نے بھی اس کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قوله تعالىٰ وامهاتكم اللاتي ارضعنكم (الآية) - اور ہماری حجت یہ قول الٰہی ہے وامهاتكم (الآیۃ) یعنی اور تم پر حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنھوں نے تم کو دودھ پلایا ف یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وے اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔

وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ف رواہ البخاری و مسلم وغیرہما اور یہ خود حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ومن غير فصل یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہے ف اس میں قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن و حدیث محرم ہے۔ ولان الحرمة وان كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم لكنه امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اس کی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر پانچ رضعات پیئے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہ ہوا کہ کہاں کہاں ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذاء سے زیادتی ہوئی۔ فتعلق الحكم بفعل الارضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر۔ اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا۔ وما رواه مردود بالكتاب - اور جو شافعیؒ نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے ف او منسوخ به - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے ف کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اس کے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے۔ پھر مصنفؒ نے یہ شرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اس وقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے۔ وينبغي ان يكون في مدة الرضاع لما نبين - اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کریں گے۔ ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابي حنيفةؒ پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں ف حتیٰ کہ دودھ چھوڑنے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے

اور اسی پر فتویٰ ہے الجوہرہ۔ د۔
میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہؒ ہے۔ م۔ وقالا سنتان — اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں ف یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اس کے نہیں م۔ یہی اصح ہے اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا۔ مف۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ جیسا کہ عیون سے علامہ قاسمؒ نے تصحیح القدوری میں نقل کیا۔ وھو قول الشافعیؒ۔ اور یہی قول شافعی ف واحمدؒ کا ہے۔ ع۔ اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت و رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اس میں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔ بح۔ وقال زفرؒ ثلاث احوال — اور زفرؒ نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں۔ لان الحول حسن للتحول من حال الی حال ولا بد من الزیادۃ علی الحولین لما نبین۔ اس واسطے کہ حول یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اس کے جو ہم بیان کریں گے۔ فتقدر بہ۔ تو اندازہ اسی تین سال پر ہوگا۔ ف حتی کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدل کر اس حالت پر ہو جائے گی کہ اس کو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو۔ ولھما قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شھرا اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وحملہ وفصالہ الخ یعنی بچہ کا حمل وجدا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں ف تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی۔ ومدۃ الحمل ادناھا ستۃ اشھر — اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینہ ہیں۔ فبقی للفصال حولان — تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف یہی مدت رضاعت ہے کہ اس کے بعد فطام ہے لیکن مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ ماہ نکال کر فطام کی مدت صرف ایک برس ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دیتے ہو۔ ہاں یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ۔ وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین — اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے ف لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ ابن عباسؓ کا قول ہے جیسا کہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اس کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا غایت یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولیٰ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں۔

واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ ماں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاوے تو اس کا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابوحنیفہؒ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے۔ اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت

کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اس طرح ہے کہ ولہ ھذہ الایۃ - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہی آیت ہے ف یعنی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شھرا - اسی آیت سے ابوحنیفہؒ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ ووجھہ انہ تعالیٰ ذکر شیئین - اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف ایک حمل اور دوم فصال وضرب لھما مدۃ - اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی ف یعنی ثلثون شھرا - دو برس چھ مہینے تو صاحبین نے دونوں کے لئے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امامؒ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکل واحد منھما بکمالھا - تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی ف یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للدینین - جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے ف مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دیے تو ہر ایک کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل وفصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام المنقص فی احدھما فبقی الثانی علی ظاھرہ - لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہے گی ف یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہؓ وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے، رہی فصال کی مدت تو اس کے بارہ میں کوئی نص کمی کرنے والی وارد نہیں۔ پس وہ پوری ڈھائی برس رہ گئی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاع ثابت ہوں گے۔ ولانہ لابد من تغیرا لغذاء لینقطع الانبات باللبن - اور اس دلیل سے بھی کہ غذا میں تغیر ضرور ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف کیونکہ جب تک بچہ کا اصل جوہر ہڈی وگوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اس کا جزو اصلی ہوتا رہے گا حتیٰ کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائے گا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اس وقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کا بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اس کے دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ یتعود الصبی فیھا غیرہ - اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے سوائے دوسری غذاء کی عادت پکڑے ف تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جس میں دودھ سے بڑھاور کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔

اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بادنی مدۃ الحمل - پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کمتر مدت کے ساتھ ف یعنی چھ ماہ۔ لانھا مغیرۃ - کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے۔ ف کیونکہ حمل کی غذاء بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغائر غذاء الرضیع - کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذاء مغائر غذائے رضیع ہے ف یعنی پیٹ میں جو غذاء پاتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ کما تغائر غذاء الفطیم - جیسے رضیع کی غذاء مغائر غذائے فطیم ہے ف یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلی ہوتی ہے تو جب ہر ایک کی غذاء بدلی اور ہم نے پیٹ کے بچہ کی غذاء کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کمتر مدت جس میں غذاء بدلتی ہے وہ چھ ماہ ہے پس اب ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لئے غذاء بدلنا ضرور ہے۔ اور دو برس تک دودھ پیتا رہا تو اس غذاء کا بدلنا کمتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائے گا۔

اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لا رضاع بعد الحولین کے مقابلہ میں قبول نہیں۔ جواب یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب۔ اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہے محمول ہوگی ف۔ یعنی حدیث اور نیز آیت حولین کاملین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی زید و ہندہ جورو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا منظور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے باپ سے نان ونفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہ ہوگی۔ تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام وصاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جس کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہے۔ وہ امامؒ کے نزدیک ڈھائی برس ہے اور صاحبین کے نزدیک دو برس ہے اور معلوم ہوچکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ رسم المفتی میں مصرح ہے جواب اس کا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہے کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہے کما فی الحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسے مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ رملی وغیرہ میں ہے میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محض عامی ہو جس کو تمیز کی قوت نہیں تو اس کے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جس کو امتیاز کی قوت ہے تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے۔ چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الولوالجیہ میں مصرح ہے کما یظہر من الرد حواشیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مضر نہ ہو۔ جیسے مولیٰ کو روا ہے کہ اس کو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تمتع ہے الجوہرہ۔ ت و۔ دیانتاً ماں پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ ع۔ قال واذا مضت مدۃ الرضاع۔ فرمایا اور جب گزر جاوے رضاعت کی مدت ف۔ ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہوجاوے اور کوئی عورت اس کو دودھ پلادے۔ لم یتعلق بالرضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی ف۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ کما مر۔ لقولہ علیہ السلام لا رضاع بعد الفصال۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے ف۔ یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع وموقوف روایت طبرانی وعبدالرزاق ہے اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا اس کی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلادے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث وآثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ

علیہم اجمعین سے نسخ ہوا۔ چنانچہ حدیث ابن عباسؓ اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتوں کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابوداؤد نے حدیث ابن مسعودؓ سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگادے اور ہڈی بڑھادے۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہؓ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجاعت سے ہے ف یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔ م ف۔ ولان الحرمة باعتبار النشوء۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت اصلی پیدا ہوتا ہے وذلک فی المدة اذ الکبیر لا یتربی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے اس واسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا ہے ف بلکہ بعد مدت کے اس کی بڑھاؤ دوسری غذائے سے متعلق ہو جاتی ہے۔ ا المستلہ، ولا یعتبر الفطام قبل المدة۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام ڈھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اس کو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ ۲ الا فی روایة۔ مگر ایک روایت میں ف جس کو حسنؒ نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفةؒ۔ ابوحنیفہؒ سے ف کہ قبل مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ وجهه انقطاع النشوء بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پروا ہو جاوے اور اس کی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہو گئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت تھی جب اس طرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی گوشت کی نہ ہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہ ہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الینابیع والواقعات وغ د۔ وهل یباح الارضاع بعد المدة۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحته ضرورية لکونه جزء الآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اس کا مباح ہونا بقدر ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہ صحیح ہے شرح الوہبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑانے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول ہیں بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقةً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اس کا جزو ہے

شرعاً وطبعاً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتی کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض
ہے پس مثل پسینے و پیشاب ہوگیا۔ علاوہ بریں یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ کو بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش
میں بچہ کے لئے اباحت ظاہر ہے تو پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیئے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنفؒ
نے قدر قلیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔ م۔ قال ویحرم من الرضاع مایحرم من النسب - قدوریؒ
نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہوجاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے
ہے تو یہ افادہ ہوگا جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرمت نسبی
کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی رویناہ - بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ف
یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الا ام اختہ
من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا - سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ اس عورت سے
تزوج جائز ہے ف بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجوہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی
رضاعی ماں ہے جس نے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہے
اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کرسکتا ہے بشرطیکہ مرضعہ ماں دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید و ہندہ نے عمرہ کا
دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے۔ تح۔ یوں ہی رضاعی بھائی کی
نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہ ہو حلال ہے۔ ت۔ ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب -
اور یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے ف کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے
یا فقط باپ کی طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز۔ لانہا تکون امہ - کیونکہ بہن کی ماں خود اس کی
ماں ہوگی ف اگر بہن سگی یا ماں کی طرف سے ہے۔ او موطوءۃ ابیہ - یا باپ کی مدخولہ ہوگی ف جبکہ
بہن صرف باپ کی طرف سے ہو۔ اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً حرام ہے اگرچہ مصاہرت سے ہے۔
بخلاف الرضاع۔ برخلاف رضاعت کے ف کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب عمرہ کا دودھ
پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی وعلی ہذا القیاس۔
ویجوز ان یتزوج اخت ابنہ (بل ولدہ) من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب - اور جائز ہے
نکاح کرلینا رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔
لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم یوجد ہذا المعنی فی الرضاع - کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی
بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اس پر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے ف مثل
سابق یہاں کئی صورتیں ہیں۔ اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جس نے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ ہندہ کچھ
زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔
رہا زید کو جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرلے کیونکہ وہ زید کی بوجہ نسب یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں
خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے۔
سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ
بکر نے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے۔ الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے۔

وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاویں تو حلت ہو جائے گی جیسا کہ امام مصنفؒ نے دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز اور اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جس کی ماں موجود ہے تو اس کی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور چہارم رضاعت سے ماموں کی ماں اور پنجم رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن رضاعی نہ ہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوئی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی کے باپ سے اور رضاعی حفید کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ سب دو شعر میں جمع ہیں۔ ؎

یفارق النسب الرضاع فی صور کام نافلة وجدة الولد

وام اخت واخت ابن وام اخ وام خال وعمة ابن اعتمد

اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جس نے باپ کے ساتھ دودھ پیا اس کا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اس نے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا دوسری[1] رضاعی ماں ہے یا رضاعی دادا کی مدخولہ جورو ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثنیات ہیں۔ یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے۔ اس واسطے کہ حدیث میں رضاعت کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات وبنات واخوات وخالات وعمات وبنات الاخ وبنات الاخت ہیں یعنی مائیں و بیٹیاں و بہنیں و خالائیں و پھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس برضاعت جہاں ان میں سے کوئی پائی گئی یعنی رضاعی ماں یا بیٹی آخر تک ہوگئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی۔ حالانکہ جس قدر صورتیں استثناء میں مذکور ہوئیں ان میں کوئی بھی نسبی مسمیات میں سے نہیں تو ان کو نص شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہوسکتی ہے۔ اور جب تجھے وجہ معلوم ہوگئی جس پر مدار استثناء ہے تو دیگر صورتیں نکال سکتا ہے۔ جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہونا اس نص یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب۔ سے مشکل ہے اس واسطے کہ ان میں تو نسب مدار ہے تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہوسکتی حتیٰ کہ تحریم بلا دلیل ہوگی بلکہ دلیل اس کی خلاف کو مفید ہے۔ اس واسطے کہ نسب میں حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ موجود ہے یعنی نطفہ سے پسر ہونا منصوص ہے تو رضاعی پسر مانند متبنیٰ پسر کے خارج ہوگیا بلا تخصیص ما فی الفتح اور جواب آتا ہے۔ م۔ وامرأة ابیه وامرأة ابنه من الرضاع لایجوز ان یتزوجها کما لایجوز ذلک من النسب۔ اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جورو یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہیں کہ اس عورت سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے۔ یعنی رضاعی باپ کو روا نہیں کہ

[1] قولہ دوسری جورو یعنی ایک تو جورو وہ ہے جس کا اس نے دودھ پیا۔ پس وہ تو خود رضاعی ماں ہے۔ اور مراد یہاں سوائے مرضعہ کے دوسری جورو ہے ۱۲۔م

رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی پسر کو روا نہیں کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے۔

لما رویناہ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسر کی مدخولہ حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہوا، جواب دیا کہ ذکر الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیناہ ۔ نص میں پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ ہم نکاح میں اس کو بیان کر چکے ف یعنی زمانہ کفر والے جس کو منہ بولا بیٹا کہتے اس کو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے کبھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالیٰ نے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بدعقل ہے۔ تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا۔

اور جب وہ سگا بیٹا نہ ہوا تو اس کی جورو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اس واسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جوروئیں حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں پھر کیا رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہو گی تو جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جورو نسبی کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے بحث کی۔ لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہیں تو نسبی باپ یا پسر کا اسمی اس پر صادق آتا ہے اور ہم نے نسب میں دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وحرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہے۔ اور ہم کو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اس کی جورو بھی حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ولبن الفحل ۔ اور مرد کا دودھ ف یعنی جس مرد کی وطی سے اس کی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا۔ یتعلق بہ التحریم ۔ تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہو گی ف یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہو گی وھو ان ترضع المرأۃ صبیۃ فتحرم ھذہ الصبیۃ علی زوجھا ۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلا دے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے شوہر پر حرام ہو گی ف بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔ وعلی آبائہ ۔ اور شوہر کے آباء پر حرام ہو گی ف یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک۔ وابنائہ ۔ اور شوہر کے بیٹوں پر حرام ہو گی۔ ف یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس۔ ویصیر الزوج الذی نزل لھا منہ اللبن ابا للمرضعۃ ۔ اور یہ شوہر جس سے اس مرضعہ عورت کا دودھ اترا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائے گا ف تو اس کا باپ اس لڑکی کا دادا اور اس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہو گا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہ ہو اور یوں ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہو گا۔ پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق ہوئی تو مرضعہ سے بدرجۂ اولیٰ متعلق ہو گی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اس کا ماموں وچچا اس کا چچیرا دادا ہوا کیونکہ مرضعہ اس کے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اس کی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔ اگر زید کے دو جورو ہوں خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیاں ہوں ہر ایک کے زید سے دودھ ہوا ہو اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بہنیں ہو گئیں حتی کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔ اگر ہندہ کے دودھ ہوا زید سے پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور ہندہ نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہے اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور لڑکا

ہو تو وہ بکر کی لڑکیوں سے تزوج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکر سے جنی نہ ہو۔
اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا۔ مف۔ وفی احد قولی الشافعی لبن الفحل لایحرم اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہے ف یہ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعیؒ کے نواسہ عبدالرحمٰن نے اختیار کیا اور اس کو شافعیؒ سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعیؒ نے حقیقۃً اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام ابوحنیفہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے۔ اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے نواسہ کی روایت کے۔
لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن بعضہا لا بعضہ — اور اس کی وجہ یہ سمجھی کہ حرام ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ف تو مرد سے تحریم نہ ہو گی۔ اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ہیں ف کہ یحرم من الرضاع مایحرم من النسب، والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح رضاعت میں جانبین سے حرمت ہو گی ف یعنی نسب میں ماں و اس کا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے اس کا دودھ ہے وہ باپ ہو گا اور اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قولہ علیہ السلام لعائشۃ رضؓ لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے ف چنانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم حجاب افلح رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اس نے فرمایا کہ تو مجھ سے پردہ کرتی ہے حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آوے گا ف یعنی بغیر پردہ کے تو اس کے سامنے ہو سکتی ہے رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر مزور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاف الیہ فی موضع الحرمۃ احتیاطا۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً دودھ مقام حرمت میں اسی مرد کی طرف سے منسوب ہو گا ف اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃً دودھ آوے تو اس سے تحریم متعلق نہ ہو گی اور اسی پر اجماع ہے لیکن شافعیؒ نے کہا کہ اگر اس نے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ ہے۔ مع۔ پھر واضح ہوا کہ یہ وطی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اس کی صحبت سے جن کر دودھ پلایا ہو اور اگر جورو اس سے نہیں جنی مگر دودھ اترا کہ اس نے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے۔ پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال ہے۔ القاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں وطی کی کہ اس کو حمل رہا اور جن کر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت ہو گی۔

اوراس کے جنے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے المضمرات ۔ ہ دف ع۔

اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتی کہ مزنیہ حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہے حتی کہ زانی یا اس کی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اس کا نسب ثابت نہیں حتی کہ زانی کی میراث وغیرہ وہ نہیں پاوے گا اور زانی پر اس کا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو زانی سے اترا ہے کسی بچہ کو لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا بچہ رضاعی ہو گیا۔ رہا زانی مرد کا رضاعی بچہ ہو گا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جن میں قاضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اس کے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو تزوج نہیں جائز ہے۔ ہ۔ اور تجنیس میں بعلامت اخبلاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبداللہ الجرجانی'' بھی یہی کہتے تھے۔ مف۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہے یہی محیط میں جزم کیا کما فی النہر۔ اور وجہ اس قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہے وہ بالاتفاق زانی و اس کے آباء و اولاد پر بوجہ جزء اور بعض ہونے کے حرام ہے تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہے کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہے تو صریح نص میں شامل ہے۔ مف۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اس کے بیٹے کی بہن رضاعی بلاخلاف ہے تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہے کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔ اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج والخانیہ یہی قول معتمد ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ دیری'' نے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہو گی۔ یعنی مزنیہ و اس کے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہو گی اور زانی سے متعلق نہ ہو گی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائے گی اور ایسا ہی شیخ الاسبیجابی'' و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہے اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول درباب تعدیل الارکان کے شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نہ کرنا چاہیئے جبکہ روایت بھی اس کے موافق ہو۔ یعنی روایت شیخ دیری'' و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی بنظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے گا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور رہا دودھ تو اس کا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ تو غذا سے جو منہ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ منی سے جو حقنہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اس کے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اس کے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائے گی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے بہ ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالف ہے جن میں مصرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو رضاعت سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہو گی مگر دوسرے کی ربیبہ ہے۔ مف۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے

دودھ سے زوجہ نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ معنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور مدار اس استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مضمرات میں لکھا کہ وعلیٰ ہذا ہر وہ بچہ جس کا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہیں وطی کنندہ سے نسب کا ثبوت نہ ہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی۔ ف۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ شبہ یہ ہے کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ مذہب میں بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہے حتی کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اس کو اس وجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اس واسطے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ جواب اس کا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہے مگر زانی سے اس کا نسب شرعاً ثبوت نہ ہوا تو جب اسی کا نسب معدوم ہے تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اس کے زنا سے پیدا ہوئی ہے ہم نے حرام قرار دی تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ زانی سے اس کا نسب ثابت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ درحقیقت وہ اس کے نطفہ سے مخلوق ہے بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ یہ زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ اس کی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہیں مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اکراماً رضاعت ثابت کی اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر زید نے ہندہ سے زنا کیا اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہے اور اس کے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہے تو کیا زید کے اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں۔ پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ زیلعی وغیرہ میں مصرح ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلاخلاف حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جس کو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں ہے کما ذکرہ المختار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زنا کی لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں اور یہی نہر الفائق وغیرہ میں مصرح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے بالاتفاق باقیوں پر حرام نہیں ہے اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اس کا نسب زانی سے ثبوت نہیں ہوا تاکہ اس کے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا لہٰذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اس کے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی ہوئی لڑکی کو زانی و اس کے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کہو۔ کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اس کا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال دودھ کی رضیعہ میں و حرام دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہے نہ حرام دودھ کا، لیکن مخفی

نہیں کہ مثبت ہونا حلال دودھ میں اس وجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اس کی منی سے پیدا ہے بلکہ اس کی وطی سے پیدا ہے چنانچہ ہدایہ میں کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ اترنے کا ہے لہٰذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کی وطی میں بھی موجود ہے اور جیسے اس کے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر نہ ہوا اسی طرح اس کے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہ ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اس کے حق میں اور اس کے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اس کے مع اصول و فروع معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اس کے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتیٰ کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی دختر رضاعی ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رح نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر و اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اس کے فروع یعنی بیٹا پوتا پر پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جن میں سے شیخ امام ابو عبداللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و صاحب خزانۃ الفتاویٰ و امام ظہیر الدین المرغینانی رح و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہیں اور یہ حکم غایۃ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ میں مصرح مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی اسبیجابی و ینابیع میں مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بنظر زیادہ موجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہے لہٰذا خلاف دستور اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و بہ الاعتماد۔ م۔ ویجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع ۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے نکاح کرے ف یوں ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے تزوج کرے الغایۃ ع۔ لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب ۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزوج جائز ہے۔
وذلک مثل الاخ من الاب ۔ اور اس کی صورت اس طرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہے۔
ف یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہے تو دونوں علاتی بھائی ہوئے۔ اذا کانت لہ اخت من امہ ۔ جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے مثلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی مولود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہے لیکن دوسرے بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہے۔ جاز لاخیہ من ابیہ ان یتزوجہا ۔ تو اس کے باپ والے بھائی کو جائز ہے کہ اس کی ماں والی بہن سے نکاح کرے ف اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو۔ ع وکل صبیین ۔ اور ہر دو طفلک ف یعنی ایک لڑکا ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے ف اجتمعا علی ثدی امراۃ واحدۃ ۔ دونوں ایک عورت کی چھاتی پر مجتمع ہوئے ف یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ ہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے غرضیکہ کسی طرح ہو۔ لم یجز لاحدہما ان یتزوج بالاخری ۔ تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہیں ہے۔ وھذا ھو الاصل

لان امهما واحدة فهما اخ واخت — اور یہی باب حرمت میں اصل ہے کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت ہے تو یہ دونوں بہن بھائی ہیں۔ ولا یتزوج المرضعة احدا من ولد التی ارضعت — اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہے ف اور برعکس بھی حتیٰ کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانہ اخوها - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ ولا ولد ولدها - نہ اس کی اولاد کو ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے کوئی بھی لڑکا تزوج نہ کرے۔ لانه ولد اخيها - کیونکہ یہ اس کے بھائی کا لڑکا ہے ف چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ ولا يتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعة - اور نہیں نکاح میں لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانها عمته من الرضاع - کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہے ف پھر یہ سب خالص دودھ کے تناول میں ہے اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر خلط ہوا۔

تو یا وہ دودھ کے مانند پتلی چیز ہے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہو گا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے ہ فرمایا واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مختلط ہوا ف یا مخلوط کیا۔ بالماء - پانی کے ساتھ ف یا دوسرے مائعات کے ساتھ۔ واللبن هو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہے ف ظاہراً مراد یہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہے لیکن سراج میں کہا کہ غلبہ سے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا۔ ہ۔ بالجملہ اس کو کسی بچہ نے پیا۔ تعلق به التحريم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہو گی ف جیسے غیر مخلوط میں۔ وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہو گی ف یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہوں گے اگرچہ بغیر ضرورت اس کا پینا حرام ہے۔ خلافا للشافعی هو يقول انه موجود فيه حقيقة برخلاف قول شافعیؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت موجود ہے ف اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر پینے میں اس قدر آگیا جو پانچ رضعات تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہو گی۔ ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہے وہ از راہ حکم کے موجود نہیں ہے ف اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتى لا يظهر بمقابلة الغالب - حتیٰ کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ كما فی اليمين - جیسے قسم میں ہے ف مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیوں گا پھر کسی نے اس کے دودھ میں پانی زیادہ خلط کر دیا اس کو حالف پی گیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکما مغلوب مثل معدوم کے ہے۔ وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم يتعلق به التحريم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم رضاعت متعلق نہ ہو گی۔ وان كان اللبن غالبا عند ابی حنيفة - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم - اور

صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہو جائے گی۔ قال قولهما فیما اذا لم تمسه النار۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہ ہوا ہو۔ حتی لو طبخ بها لا یتعلق به التحریم فی قولهم جمیعا۔ حتیٰ کہ اگر دودھ مخلوط بالطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہ ہوگی ف سے اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا۔ لهما ان العبرة للغالب کما فی الماء اذا لم یغیره شیء عن حاله۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نہ کیا ہو ف سے یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائد کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اس کے موافق ہوگا۔ یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ، وغیرہ نے اس کو متغیر نہ کیا ہو، دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو خبیص یا رائب یا شیراز یا جبین یا اقط یا مصل بنا دیا تو اس کے کھانے سے تحریم نہیں۔ ھ۔ ولابی حنیفة ان الطعام اصل۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے ف سے یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللبن تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب اور دودھ اس طعام کا تابع درباره مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ مانند مغلوب کے ہو گیا ف سے گویا حقیقۃً مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امامؒ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اس کے لئے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امامؒ کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت نہ ہوگی۔ الکافی ھ ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحیح لان التغذی بالطعام اذ هو الاصل اور امامؒ کے کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے ف سے خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہ ہو محض بیکار رہا۔ اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہ جاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی ھ۔ اور یوں ہی تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اس میں ستو لتھڑے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی ھ۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اس وقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی۔ ھ۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اس وقت ہو کہ جب اس کی غذائے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اس کے واسطے مفسدات میں سے ہو جائے گا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اس وجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اس کی عادت طعام ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اس کی غذا قلیل ہوگی۔ مف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اس کو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور رہا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اس کی عادت طعام نہ ہو اور عدم تحریم کی

روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اس کو نہیں پایا فتدبرہ م۔ وان اختلط بالدواء
واللبن غالب تعلق بہ التحریم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہے تو اس
کے ساتھ تحریم متعلق ہوگی ف۔ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اس کی تقویت کے واسطے
ملائی گئی ہے۔ لان اللبن یبقی مقصودا فیہ۔ اس واسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔
اذ الدواء لتقویتہ علی الوصول۔ اس واسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے
ہے ف۔ اور معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا ہو فقیہ کی نظر اس میں حکم کی طرف
ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو یہاں دودھ
اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن جبھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اس کو مانع ہوگی۔ یہ
معنی دقیق ولطیف ہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ واذا اختلط اللبن بلبن الشاۃ وھو الغالب تعلق بہ
التحریم وان غلب لبن الشاۃ لم یتعلق بہ التحریم۔ اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور
آدمیہ کا دودھ غالب ہے تو اس سے تحریم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہیں متعلق
ہوگی۔ اعتبارا للغالب کما فی الماء۔ بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے جیسے پانی میں خلط کا حکم گزرا۔
واذا اختلط لبن امرأتین۔ اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے ف۔ اور اس سے کوئی بچہ پئے
تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحریم باغلبھما
عند ابی یوسفؒ۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہے ف۔
یہی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ لان الکل صار شیئا واحدا فیجعل الاقل تابعا للاکثر
فی بناء الحکم علیہ۔ کیونکہ کل مل کر ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت مبنی کرنے میں کمتر کو زائد کے تابع
کیا جائے گا ف۔ یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعی والدہ کئی
ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا دودھ زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو۔ م۔ وقال محمد وزفرؒ یتعلق التحریم
بھما لان الجنس لا یغلب الجنس۔ اور امام محمد و زفرؒ نے کہا کہ تحریم کی رضاعت کی دونوں عورتوں سے
متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ف۔ اس طرح کہ ایک بمنزلہ معدوم ہو جاوے۔ فان
الشیء لا یصیر مستھلکا فی جنسہ لاتحاد المقصود۔ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر نیست نہیں ہو جاتی
کیونکہ مقصود متحد ہے ف۔ بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔
وعن ابی حنیفۃ فی ھذا روایتان۔ اور ابوحنیفہؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں ف۔ جیسے
مذکور ہوا۔ واصل المسألۃ فی الایمان۔ اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے ف۔ مثلاً کہا کہ اس گائے کا
دودھ نہیں پیوں گا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے پیا پس اگر دوسری گائے کا
دودھ غالب ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ کمتر اس میں گویا نیست ہو گیا اور امام محمدؒ کے
نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہاں بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے
رضاعت متحقق ہوگی۔ م۔ یہی قول احوط واظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے، شرح ابن الملک ہ ف ع۔
اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحریم ہوگی النہر۔ اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ میں

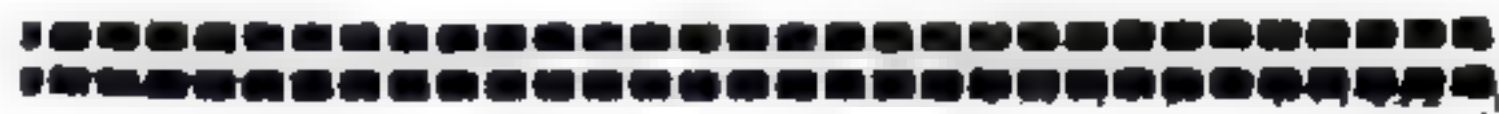
دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحریم رضاع واجب ہے البحر ہ۔ بلکہ بالاتفاق رضاعت متحقق ہے الجوہرہ ت د۔ واذا نزل للبکر لبن فارضعت صبیا تعلق بہ التحریم۔ اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اس نے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت متحقق ہوگی ف یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے۔ مع۔ بشرطیکہ نو برس سے کم نہ ہو الجوہرہ ہ۔

پس فقط یہ باکرہ اس رضیع کی رضاعی ماں ہو جائے گی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہ ہوگی ف اور بیاہی میں احتیاطاً ہوگی۔ الخزانہ ہ۔ لا طلاق النص۔ دلیل اس پر اطلاق نص ہے ف یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہے۔ ولانہ سبب النشوء فیثبت بہ شبہۃ البعضیۃ۔ اور اس لئے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائے گی ف اور اسی سے تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ واذا حلب لبن المرأۃ بعد موتھا۔ اور اگر عورت کا دودھ اس کے مرنے کے بعد دوہا گیا۔ فاوجر الصبی۔ پس وہ بچہ کے منہ میں ٹپکایا گیا۔ تعلق بہ التحریم۔ تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی۔ خلافاً للشافعیؒ۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ھو یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما ھو المرأۃ۔ شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے ف پس پہلے حرمت کا تعلق عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ثم یتعدی الی غیرھا بواسطتھا۔ پھر عورت کے واسطہ سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے ف یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وبالموت لم تبق محلا لھا۔ اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی ف تو حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت نہ ہوگی تو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ ولھذا لا یوجب وطیھا حرمۃ المصاھرۃ۔ اور اسی جہت سے کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے ف حتی کہ اگر مردہ عورت سے وطی کی تو چاہیے اس کی زندہ بیٹی یا ماں سے نکاح کرلے۔ ہر چند کہ زنا ان کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا۔ ولنا ان السبب ھو شبہۃ الجزئیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزو ہو جانے کا شبہ ہے۔ وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات۔ اور یہ بات دودھ میں موجود ہے بوجہ اس کے کہ دودھ میں گوشت جمانے و ہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں ف اور اس کو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں۔ وھو قائم باللبن۔ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں ف رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال قاصر ہے۔ وھذہ الحرمۃ تظھر فی حق المیتۃ دفنا وتیمما اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں از راہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی ف یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اس کا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ میں ٹپکایا گیا اس کا شوہر موجود ہے اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدون غسل کے اس کو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرادے اور دفن کرے کیونکہ وہ اس کی رضاعی ساس ہوگئی۔ العار وغیرہ۔ الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت و ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا محل الحرث۔ اور وطی میں جزو ہونا اس وجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے۔

وقد زال بالموت - اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہوگیا ف تو مردہ کی وطی سے جزئیت نہ ہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہ ہوئی۔ فافترقا - پس رضاعت و وطی میں فرق ظاہر ہوگیا ف پھر یہ سب اس وقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہنچا۔ واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہ ہوگی ف یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد اور امام محمدؒ سے ف نوادر میں روایت ہے کہ انہ یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بالصوم ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہوجائے گی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف توضیح یہ کہ صوم کا نساد تو غذائیت کی چیز جوف میں پہنچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہنچا معتبر ہوا پس دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہنچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت وصوم میں فرق ہے۔ وجہ الفرق علی الظاھر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء - اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دواء میں پائی جاتی ہے ف حتی کہ دواء سے روزہ فاسد ہوتا ہے فاما المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان - رہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھا درگے معنی ہیں اور حقنہ کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ لان المغذی وصولہ من الاعلی - کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جس کا پہنچنا اوپر سے ہوا کرتا ہے ف منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہنچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا نساد بوجہ دواء کے ہوا اور دواء سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ یا آمہ میں پہنچانا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ ھ ف د۔ جائفہ وہ زخم جو ہڈی کو توڑکر جوف دماغ تک پہنچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کرٹی ہڈی تک رہا، اور باب جروح میں آدے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا نزل للرجل لبن - اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا ف یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا۔ فارضع صبیا - پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا۔ لم یتعلق بہ التحریم - تو اس کی وجہ سے تحریم متعلق نہ ہوگی ف اور اس پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو - کیونکہ یہ درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ وھذا لان اللبن انما یتصور ممایتصور منہ الولادۃ - اور درحقیقت اس کا دودھ نہ ہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف یعنی عورت سے اگرچہ کنواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے۔ واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہ ہوگی ف اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمٰعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعیؒ کے ہم عمر ہیں یعنی ۲۵۱ھ میں پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتوی دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہوکر ان کو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اس میں عصبیت کو دخل ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ خلاف نہیں کہ بکری ان کی رضاعی ماں نہیں ہوسکتی اور

نہ بکرا ان کا باپ۔ لانه لا جزئیة بین الآدمی والبهائم - کیونکہ آدمی وجانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ والحرمة باعتبارها- حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ واذا تزوج الرجل صغیرة وکبیرة - اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضعت الکبیرة الصغیرة- پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا فـ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج - تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جاویں گی۔ لانه یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلك حرام کالجمع بینهما نسبا - کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں وبیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں وبیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف اور اگر اس نے کبیرہ کو طلاق بائن دے دی پھر اس نے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لے کر کسی غیر نے صغیرہ کے منھ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔

اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اس پر دائمی حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اس کی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول نہ ہو جاوے۔ ع م د۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرة فلا مهر لها- پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف خواہ اس نے یہ حرکت عمداً کی ہو یا نہیں۔ ع۔ لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها- کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اس کے ساتھ دخول واقع ہو۔ ف اور اگر بعد دخول ہو تو اس کے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرة نصف المهر- اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان الفرقة وقعت لا من جهتها - کیونکہ جدائی کا وقوع اس کی جہت سے نہیں ہوا ف اور یہ وہم نہ ہو کہ اس نے دودھ چوس لیا یہ اسی کا فعل ہے۔ والارتضاع وان کان فعلا منها لکن فعلها غیر معتبر فی اسقاط حقها - دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اس کا فعل اس کے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثها - جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے ف تو میراث سے محروم نہ ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مرگئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہونا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اس نے کوئی پتھر پھینکا جس سے اس کی ماں وغیرہ مرگئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاوے گی پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمداً فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع به الزوج علی الکبیرة ان کانت تعمدت الفساد - اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لے گا ف یوں ہی اجنبی متعمد سے واپس لے گا اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدوں جبر و اکراہ کے جاننے میں یہ جان کر کہ صغیرہ اس کی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اس کو پلا دے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں۔ وان لم تتعمد فلا شیٔ علیها وان علمت بان الصغیرة امرأته - اور اگر کبیرہ نے تعمد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اس کو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح نہ جانتی ہو یا رضاعت

کو مفسد نہ جانتی یا جانتی ہو مگر اس نے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس
سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور تعمد نہ ہونے میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ ف۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجھین۔ اور امام محمدؒ سے (نوادر میں) روایت ہے کہ
شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لے گا ف۔ یعنی خواہ اس نے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح
ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لانھا وان اکدت ما کان علی شرف السقوط وھو
نصف المھر وذلک یجری مجری الاتلاف لکنھا مسببۃ فیہ۔ اس واسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو
موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور وہ نصف مہر ہے اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہے لیکن
وہ اس فعل میں مسبب ہے ف۔ فاعل نہیں ہے اور مسبب و فاعل میں اس طرح فرق ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہے
تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ مسبب ہے اور جس نے مثلاً غلام
کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو مسبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہے
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے تو کبیرہ عورت بھی یہاں مسببہ ہے۔ امالان الارضاع لیس بافساد النکاح
وضعا وانما یثبت ذلک باتفاق الحال ۔ یا تو اس وجہ سے مسببہ ٹھہراؤ کہ دودھ پلا دینا کچھ نکاح
فاسد کرنے کے لئے موضوع نہیں ہے اور فساد نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف۔ حتی کہ اگر
کبیرہ اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا
اس کا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہیں ٹھہر سکتی بلکہ اتفاقاً اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا
تو وہ مسببہ ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المھر۔ یا اس جہت سے مسببہ ٹھہراؤ کہ
نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہے ف۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ھو سبب لسقوطہ
بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہو جانے کا سبب ہے ف۔ تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ
اس کا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ لازم آوے۔

بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جاوے۔ بہرحال ان میں
تو شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو نظر
کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف مسببہ ہے تو وہ مسببہ ٹھہری۔ اگر کہو کہ جب
اس کے فعل سے سقوط مہر تھا تو نصف مہر کیوں لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہے۔
الا ان نصف المھر یجب بطریق المتعۃ علی ما عرف لکن من شرط ابطال النکاح ۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا
بطور متعہ کے ہے چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہوتا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے ف۔ یعنی نصف مہر
تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو
شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے مسبب ہوتا ہے تو کبیرہ صرف

مسببہ ہوئی۔
پھر واضح ہو کہ فاعل و مسبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہے خواہ عمداً کرے یا بغیر عمد اور مسبب میں تعمد شرط ہے چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ واذا کانت مسببة یشترط فیه التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب مسبب ٹھہری تو اس میں عمداً بے جا کام کرنا شرط ہوگا ف یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے بے جا تعدی کی ہو۔ کحفر البیر ۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے ف کہ جس نے گڑھا یا کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مرا تو اس کا مسبب وہی جس نے کھودا۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر اس نے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اس نے کوئی تعدی بیجا نہیں کی پس ضامن نہ ہوگا اور اگر مثلاً عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا۔ پس مسبب میں تعدی شرط ہے تو کبیرہ مسببہ کی ضامنہ ہونے میں بھی اس کی تعدی شرط ہوگی تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکے گا۔ ورنہ نہیں۔ ثم انما تکون متعدیة اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اس نے فساد کرنے کا قصد کیا ہو ف لہذا ہم نے کہا کہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہے کبیرہ مفسدہ سے واپس لے۔

اما اذا لم تعلم بالنکاح ۔ رہا جبکہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہ ہوا ف کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہے او علمت بالنکاح ولکنها قصدت دفع الجوع والهلاک من الصغیرة دون الافساد لاتکون متعدیة لانها مامورة بذلک یا تو اس نے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اس نے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا تو وہ متعدیہ نہ ہوگی کیونکہ اس کو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہے ف حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کر کے نہ پلاوے حتی کہ مر جاوے تو بمنزلہ قاتلہ کے گنہگار ہے تو ایسی حالت میں جب متعدیہ نہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تکون متعدیة ایضا ۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانا تو بھی متعدیہ نہ ہوگی ف اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم نہ جاننا کچھ معتبر نہیں تم نے اس کی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہم نے اس کو اعتبار نہیں کیا۔

وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم ۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اس کو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جانا معلوم ہو تو جب فساد کا علم ہی نہ ہو تو فساد کا قصد بھی نہ ہوگا تو ہم نے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نہ جانتی تھی تو ہم نے اس کا نہ جاننا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اس کا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اس واسطے اعتبار نہیں کیا کہ اس پر سے ضمان دفع کریں تاکہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اس کا نہ جاننا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تم نے اس کا نہ جاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اس کا فساد کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہم نے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، الغایة نـ ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اس کی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دے کر مرضعہ سے بشرط تعمد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤں کو ایسی اجنبیہ دو عورتوں نے جن کا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا اگرچہ دونوں نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو۔ مف۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ

مجنونہ ہو۔ ق۔ یا معتوہہ ہو۔ المحیط۔ یا اکراہ سے مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے میں دودھ پی یہ۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس نہیں لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہو گئیں المحیط۔ لیکن شوہر جس ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دے کر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعمد کیا ہو۔ م۔ اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بائنہ نہ ہوگی المحیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے کسی کبیرہ کا دودھ لے کر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دے کر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمداً فساد کیا ہو یہی صحیح ہے القاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اس کی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں البدائع۔ ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات - اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں تنہا ہوں ف۔ اگرچہ دو چار عورتیں مل کر گواہی دیں جب تک ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما یثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں المحیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کر دے النہر۔ اور ظاہر یہ کہ اس میں عورت کا دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ ت د۔ پھر مصنف نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل ہوں۔ پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہ ہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور ہیں۔ ع۔ وقال مالک یثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ - اور امام مالک نہیں بلکہ شافعی و احمد نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائے گا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد - کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائے گا۔ کمن اشتری لحما - جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی - پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہے ف تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اس کو نہیں کھا سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت کا حرام ہونا ثبوت ہو جائے گا اس سے وطی نہیں کر سکتا۔

یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے۔ اور حجت ان کی حدیث ابو سروعہ جن کا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے تزوج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے الترمذی (پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا۔ پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے (آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے ت) رواہ البخاری و مسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے۔ جواب یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اس واسطے کہ اول ابو سروعہ

نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے اس کو چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ ہرگز نہیں تو پھر بھلا یہاں تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ مذکور ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ مت پوچھے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ عنہ نے حبشیہ کو چھوڑ جانا تھا۔ پس حکماً کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے۔ م ف۔

ولنا ان ثبوت الحرمۃ لا یقبل الفصل عن زوال الملك فی باب النكاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت ہونا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا ف۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائے گی۔ پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبد ہے تو اس میں دونوں جمع ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتے ہی ملک العبد زائل ہوئی جاتی ہے۔ وابطال الملك لا یثبت الا بشهادة رجلین او رجل وامراتین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد دو عورتوں کے ف۔ جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ برخلاف گوشت کے ف۔ کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں ہے جیسے کسی کی ملک میں سنکھیا ہو جس کو فروخت کر سکتا ہے یا چوہے مارنے کے کام آوے۔ لان حرمة التناول ینفك عن زوال الملك۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے ف۔ یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اس کو تناول کرنا حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کی خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی، تا کہ دو گواہ کی ضرورت ہوئی۔ فاعتبر امرًا دینیا۔ تو وہ محض امر دینی ٹھہرا ف۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخولہ کو مہر مسمی و مہر المثل میں سے کم ملے گا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گزرے تو اس کو مرد کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں رہی القاضیخان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اس کے دل میں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزہ و تورع اولی ہے کہ عورت کو جدا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نہ کرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے المحیط۔ اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ عادل ہوں یا غیر عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد ایک عورت ہو تو بھی فساد نہیں التہذیب ہ۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اس کے اسی پر اثار رہا تو تفریق کی جاوے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزوج نہیں کر سکتا حتی کہ تزوج کرے تو تفریق کی جائے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزوج جائز ہے بخلاف اس کے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو تزوج بہر حال جائز ہے۔ مشائخ نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہما۔ اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے المحیط، اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عمر محتمل ہو کہ اس کی بیٹی ہو سکے تو مکرر پوچھا جاوے اگر کہے کہ ہاں وہی ہے تو تفریق کی جاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر عمر محتمل نہ ہو تو بھی باطل ہے المبسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اس

کے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی۔ پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں۔ لیکن شوہر نہ چھوڑے تو اس کو قتل نہیں کرسکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرسکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کرے شرح الوہبانیہ۔د۔ یہی اصح ہے۔م۔ در مختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اس کا حکم قضاءً نافذ نہ ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔م۔

مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔م ھ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ لغت میں طلاق بمعنی بیڑی کھولنا لہٰذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کنایہ طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہٗ ط ل ق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کنایہ مثلاً اطلاق یا ہجے کرکے تو ط ا ل ق ہے یا ان دونوں کے سوائے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کردی تو یہ تفریق طلاق ہے یا جیسے الفاظ کنایہ جو آویں گے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا۔ رکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہٰذا اللہ تعالےٰ نے آسانی کے لئے اس کو مشروع کردیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کو چاہیئے کہ منکوحہ یا ایسی عدت میں کہ لائق طلاق ہے۔ محیط میں کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلقات میں سے جو باقی ہو واقع ہوسکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہو اس پر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے زیادہ مبغوض ہے چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض مباح ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہے اور قال تعالیٰ لاجناح علیکم ان طلقتم النساء (الآیۃ) تو گناہ نہیں اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رض کو طلاق دے کر بحکم الٰہی رجعت کرلی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بدلیل حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالےٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ مف۔ اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح ہے الاکمل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ مف۔ بحرالرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں ممنوع تھا اس کو شارع نے مباح کردیا بلکہ جب عورت موذی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایۃ۔ میں کہتا

ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھی یا بدشکل ہونے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اس کو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہے تو مستحب ہے فی الحاصل جس صورت کو استثناء کیا ہے اس میں اباحت واستحباب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م۔ حدیث ثوبانؓ میں ہے کہ عورتیں خلع لینے والیاں پوری منافقات ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر مضائقہ کے خلع لیا اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہما الترمذی ۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلاں شوہر کے دین میں تعریف کرتی ہوں لیکن مجھے دل سے الفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دیں چنانچہ خلع واقع ہوا ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح ہے ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اس نے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت ومعصیت ہے ۔ دوم طلاق سُنّی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے ۔ پھر بدعی دو طرح پر بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی ۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عدد طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی ما فی المبسوط ۔ ع ۔ امام مصنفؒ نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنّة

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن وسوم بدعی ۔ فالاحسن ان يطلق الرجل امراته تطليقة واحدة فی طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتی ينقضی عدتها۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوڑے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے ف۔ پس اس میں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ مدخولہ ہو ورنہ نہیں ۔ دوم اس طہر میں جماع نہ کیا ہو بعد حیض کے سوائے صغیرہ حاملہ کے ۔ ت۔ سوم طلاق ایک رجعی دے چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جائے گی ۔ ایسا کہنے میں اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار رہے اور اس کی توضیح یہ ہے کہ آزادہ منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے کے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دے دیں تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیں تو ابھی نکاح کر لے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق

دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کرے مگر ہر صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بدون حلالہ کے اس کے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہاں تک کہ عدد کم ہو اور جماع سے حمل کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابة رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لایزیدوا فی الطلاق علی واحدة حتی ینقضی العدة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نہ کریں یہاں تک کہ عدت گزر جاوے ف اس کے معنی یہ ہیں کہ۔ وان ھذا افضل عندھم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طھر واحدة۔ اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اس کے کہ مرد تین طلاق اس طرح دے دے کہ ہر طہر پر ایک ایک دیدے ف چنانچہ ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی یہ استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے ولانہ ابعد من الندامة۔ اور اس لئے کہ یہ طلاق ندامت سے بہت دور ہے ف پس کہ مرد نادم ہوا تو کچھ پابند نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کر لے۔ واقل ضررا بالمرأة۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے ف یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑے گا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑے گی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراھة۔ اور اس میں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ ف یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ والحسن ھو طلاق السنة وھو ان یطلق المدخول بھا ثلثا فی ثلثة اطھار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے اور وہ یہ کہ مدخولہ عورت کو تین طلاق تین طہر میں دے ف کسی طہر میں یا اس کے قبل حیض میں وطی یا طلاق نہ ہوا در حالیکہ نہ ہو تو تین ماہ میں۔ اور معنی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہے پس طلاق تو نفل مباح ہے اور جب اس کے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہو اور وہ اس کو روک کر شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ثواب ہوگا جبکہ نیت ہو کما افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلی طریقہ سنت تو اول مذکور ہے اور یہ بھی طریقہ سنت ہے وقال مالک انہ بدعة ولا یباح الا واحدة۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہیں مباح مگر ایک طلاق۔ لان الاصل فی الطلاق ھو الحظر۔ کیونکہ اصل طلاق میں منع ہے۔ والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة۔ اور مباح ہونا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے اور وہ ایک طلاق سے دفع ہو گئی ف تو زیادہ ممنوع ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہے ف وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جورو کو حیض میں طلاق دی پھر آئندہ دو قروء میں دو طلاق دینی چاہئیں، یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالی نے حکم نہیں دیا ہے تو سنت کو چوک گیا۔

ان السنة ان تستقبل الطهر استقبالا - سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فتطلقها لكل قرء تطليقة - پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے ف پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت سے رجعت کرلی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طاہر ہو تو اس وقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکھ۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھلا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دے دیں تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی میں عورت سے رجوع کرلوں تو فرمایا کہ نہیں وہ تو تجھ سے بائنہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا۔ رواہ الدار قطنی والطبرانی۔ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں سوائے عطاء الخراسانی کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطا خراسانی مرد صالح صدوق ہے صرف حافظہ کی خرابی سے اس کو وہم بہت ہوتا ہے اور اصل حدیث صحیحین میں مختصر ہے اور نسائی نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ طلاق السنۃ یہ کہ عورت کو ایک طلاق دے درحالیکہ وہ طہر میں بغیر جماع ہو۔ پھر جب اس کو حیض ہوکر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک حیض تک عدت لاوے ابن الہمام نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی، میں کہتا ہوں کہ فوائد حدیث میں سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یکبارگی تین طلاق واقع ہوتی ہیں سوم یہ حدیث حسن بصری نے ابن عمرؓ سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے۔م۔ ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها - اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ کہ طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ میں جس میں رغبت نئے سرے سے پیدا ہوتی اور وہ زمانہ طہر ہے تو دلیل حاجت دیکھ کر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے ف تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر اقدام کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسا تم نے زعم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں بدعی ایک طلاق دے تو اصح قول پر رجعت کرنا واجب ہے۔م ف ت۔

ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة - پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا (ابتداء میں) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت کو طول دینے سے بچاؤ ہوجاوے ف کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی۔ والاظهر ان يطلقها كما طهرت اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک ہو اس کو طلاق دے دے ف تاخیر نہ کرے۔ لانه لو اخر ربما يجامعها ومن قصده التطليق فالايقاع عقب الوقاع - کیونکہ اگر اس نے تاخیر کی تو بسا اوقات یہ ہوگا کہ عورت سے مجامعت کرے حالانکہ قصد اس کو طلاق دینے کا ہے تو جماع کے بعد طلاق دینے میں مبتلا ہوجائے گا ف کیونکہ طلاق دینے کی تو ضرورت پیش ہے۔ وطلاق البدعة - اور قسم سوم طلاق بدعت ف وہ ہے جو طلاق احسن وطلاق سنت کے علاوہ ہے خواہ کسی طور پر ہو جس کی بہت صورتیں ہیں ازانجملہ ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة - عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دے دے ف مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھ کو تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ او ثلثا في طهر واحد - یا ایک طہر میں تین طلاق دے ف ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں، اگرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں دی یا

ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق کر کے حالانکہ رجعت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جماع نہ ہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر ایک کے سوائے نہیں پڑیں گی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائے گی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل الطلاق مباح لانہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشروعیۃ لا یجامع الحظر اور شافعیؒ نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ف یعنی طلاق احسن وطلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع نہ ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی وخلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہ ہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض — برخلاف حالت حیض میں طلاق کے ف جس کو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ طلاق ہے نہ طلاق ف کیونکہ حیض کے ایام اس کی عدت میں محسوب نہ ہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق ھو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جس کے ساتھ دین ودنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں ف لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے۔ والاباحۃ للحاجۃ الی الخلاص اور مباح کیا جانا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے ف تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اس کی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی نہ کی اور طلاق دی۔ ولاحاجۃ الی الجمع بین الثلث وھی فی المفرق علی الاطہار ثابتۃ نظرا الی دلیلہا — اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے ف دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اس وقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اوّل مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی، جواب دیا کہ والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ — اور حاجت بذات خود باقی ہے ف کیونکہ ہنوز جدائی نہیں ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے ف یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے توضیح مقام یہ ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر ممنوع ہے چنانچہ نصوص حدیث سابق میں گزریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہ ابوبکر صدیق وصدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت ہے رواہ البخاری ومسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھ کر نادم ہو تو رجعت کر لے۔

اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا۔ علاوہ بریں عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق تین تک ہے لہذا عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اس کے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میں اس کو رکھوں تو میں نے اس پر جھوٹ باندھا پس یہ مطلقہ ثلاث ہے۔ کما فی الصحیحین۔ یوں ہی تاعہ قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ۔ اور یوں ہی فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاق بھیج دیں۔ کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو مذہب مالک منتفی ہوا رہا امام شافعیؒ کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اس کو طلاق بدعت و مذموم کہتے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایکبارگی تھیں کیونکہ مطلقہ ثلاث سے یہ غرض کہ سنت طور پر اس کو ہر طہر پر ایک طلاق ہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاقیں بھیج دیں وہ بظاہر مشتبہ ہے لیکن اس میں بھی مراد یہی ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکل کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہاں سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس کو ایک طلاق تیسری بھیج دی جو اس کے طلقات میں باقی رہ گئی تھی رواہ مسلم۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباسؓ سے یہ مراد کہ احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابو عمرو بن حفص نے طلاقیں دیں اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیوں ہوگا جواب دیا۔ والمشروعیة فی ذاته من حیث انه ازالة الرق ــ اور مشروع ہونا طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ وہ رقیت کا ازالہ ہے فسے عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لاتنافی الحظر لمعنی فی غیره۔ یہ نہیں منافی ہے اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں وهو ماذکرنا ہ ــ اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کئے فسے یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت زائل ہوتی ہے کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اس کے کہ اصل کے خلاف امر ممنوع کا بغیر ضرورت ارتکاب ہی فعل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اس کا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہو جائے گی۔ اس کے نظائر شرع و غیر شرع میں بہت موجود ہیں۔ جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین میں نماز مکروہ مگر ادا ہے اور وہاں آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اس میں پھل آویں گے یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت ہے لیکن دے دی تو مطلقہ ہو جائے گی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے۔ م۔

وکذا ایقاع الثنتین فی الطهر الواحد بدعة لما قلنا ــ اور یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا فسے کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ واختلفت الروایة فی الواحدة البائنة ــ اور رہا ایک طلاق بصفت بائنہ دینے میں اختلاف الروایة ہے فسے ایک روایت میں مکروہ

اور دوسری میں نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لاحاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وھی البینونۃ۔ امام محمدؒ نے اصل میں کہا کہ اس نے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بینونت ہے ف۔ یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط یعنی کافی حاکم ابی الفضل ؒ ہے اور ظاہر الروایۃ ہے۔ مف وفی روایۃ الزیادات انہ لایکرہ للحاجۃ الی الخلاص وھی البینونۃ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات مف ع) کی روایت ہے کہ وہ مکروہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے ف۔ یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہے رجوع کرلے لہذا بائنہ سے انقطاع کامل ہے۔ والسنۃ فی الطلاق من وجھین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے۔ سنۃ فی الوقت۔ ایک وقت میں سنت۔ وسنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت ف۔ اور عورتیں بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ فالسنۃ فی العدد یستوی فیھا المدخول بھا وغیر المدخول بھا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو عورت مدخولہ وغیر مدخولہ دونوں برابر ہیں۔ وقد ذکرناھا۔ اور ہم اس کو ذکر کرچکے ف۔ اس طرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہے نہ زیادہ خواہ کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخولہ میں بدرجہ اولی عاصی ہوگا ہاں یہ فرق البتہ ہے کہ مدخولہ کو عدت میں پیچھے دو طہروں میں باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخولہ میں نہیں کیونکہ اس کے لئے عدت نہیں ہے۔ مف۔

والسنۃ فی الوقت یثبت فی المدخول بھا خاصۃ۔ اور وقت کی سنت تو صرف مدخولہ کی صورت میں ثابت ہوگی۔ وھو ان یطلقھا فی طھر لم یجامعھا فیہ۔ اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو ف۔ اور غیر مدخولہ کے حق میں زمانۂ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اس کا وقت سنت ہے۔ لان المراعی دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے ف۔ جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔ وھو الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبۃ۔ اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اس وقت رغبت نئی پیدا ہوتی ہے۔ وھو الطھر الخالی عن الجماع۔ اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے۔ اما زمان الحیض فزمان النفرۃ۔ اور رہا حیض کا زمانہ تو وہ وطی سے نفرت کا وقت ہے۔ ف۔ اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے جیسے اگر زمانہ طہر میں ایک مرتبہ اگر جماع کرلیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں۔ وبالجماع مرۃ فی الطھر تفتر الرغبۃ۔ اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہوجاتی ہے ف۔ تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر آمادہ ہوا کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصالح کی خرابی سے اس کو طلاق کی حاجت ہے۔ خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو وہ طلاق دے دیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لئے دلیل چاہیئے تو جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا۔ پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفعہ جماع کرکے آسودہ ہوگیا تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوئی پس پورا مباح نہیں ہوگا ہاں اگر حیض سے پاک ہوئی اور اس نے کوئی مرتبہ جماع نہیں

کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہ ہوں گے تو شرع نے ایسی حالت میں طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع نہ کیا ہو۔ م۔ وغیر المدخول بہا یطلقہا فی حالۃ الطہر والحیض۔ اور جو عورت مدخولہ نہ ہو اس کو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے ف۔ کیونکہ اس کے ساتھ کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے اس کو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اس کو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اس کو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں کہ جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے۔ م۔ خلافا لزفرؒ وھو یقیسہا علی المدخول بہا۔ برخلاف قول زفرؒ کے، اور زفرؒ غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں ف۔ تو جیسے مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ اسی طرح غیر مدخولہ میں بھی بدعت ہوگی۔ ولنا ان الرغبۃ فی غیر المدخول بہا صادقۃ لا تقل بالحیض مالم یحصل مقصودہ منہا۔ اور ہماری حجت یہ کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہ ہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جاوے ف۔ باوجود ایسی رغبت کے جب اس نے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے اور مدخولہ میں یہ بات نہیں۔ وفی المدخول بہا یتجدد بالطہر۔ اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اس واسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اس کا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل ہے کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے۔ لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قصۂ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہیں ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں آخر میں مذکور ہے کہ فتلک العدۃ التی امر اللہ تعالیٰ ان تطلق لہا النساء۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اس وقت پر عورتیں طلاق دی جاویں۔ یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتوں کے لئے ہے جن کے واسطے عدت ہو اور وہ صرف مدخولہ عورتیں ہیں کیونکہ غیر مدخولہ کے واسطے بالاجماع کچھ عدت نہیں ہے۔ م۔ قال واذا کانت المرأۃ لا تحیض۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جس کو حیض نہیں ہوتا ہے۔ من صغر۔ خواہ بوجہ صغیرہ ہونے کے ف۔ امام سرخسیؒ نے کہا کہ قابل حمل بھی نہ ہو۔ مت۔ او کبر۔ یا بوجہ بڑھاپے کے ف۔ اور ظاہر ہے کہ اس کے طلاق کا وقت بوجہ طہر و حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فاراد ان یطلقہا ثلثا للسنۃ۔ پس شوہر نے چاہا کہ اس کو سنت وقت پر تین طلاق دے۔ طلقہا واحدۃ۔ تو اس کو ایک طلاق دے ف۔ جس وقت ارادہ کیا پھر شمار رکھے۔ فاذا مضی شہر طلقہا اخری پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اس کو دوسری طلاق دے دے ف۔ یوں ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دے دے۔ لان الشہر فی حقہا قائم مقام الحیض۔ کیونکہ صغیرہ و کبیرہ یا یوسہ کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہے ف۔ حتی کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے حتی کہ تین ماہ گزر جاویں تو وہ ؎ منہ الطلاق پر بائنہ ہو جائے گی۔ قال اللہ تعالیٰ واللائی یئسن من المحیض الی ان واللائی لم یحضن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں

حیض سے مایوسہ عورت کی عدت اور ان کے سوائے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مہینے تو قائم مقام طہروں کے ہیں اور طہروں سے عدت قول شافعیؒ ہے حالانکہ تمہارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دس دس روز ہوتے جواب یہ کہ حیض اگرچہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔ والاقامة فی الحیض خاصة - اور قائم کرنا خاص کر حیض میں ہے ف۔ بدیں معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتی یقدر الاستبراء فی حقهما بالاشهر۔ حتی کہ صغیرہ و مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہے ف۔ یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھیا خریدی جس کو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا مستحب اس کا استبراء چاہا یعنی معلوم کرنا کہ اس کا رحم غیر کے حمل سے پاک ہے اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بوڑھیا ہو تو مہینوں سے استبراء کرے۔ وهو بالحیض لا بالطهر حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے ف۔ تو معلوم ہوا کہ مہینے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بوڑھیا کی عدت میں مہینے قائم مقام حیضوں کے ہیں۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا ف۔ یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ یعتبر الشهور بالاهلة - تو مہینوں کا شمار چاند دن سے ہوگا ف۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے اعتبار ہوگا۔ ف۔

وان کان فی وسطه - اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا - فبالایام فی حق التفریق - تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا ف۔ بلاخلاف۔ حتی کہ طلاق کے روز سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) دن کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفی حق العدة - اور رہا عدت شمار کرنے کے حق میں ف۔ اختلاف ہے کذا عند ابی حنیفةؒ - امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ حتی کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کرکے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندهما یکمل الاول بالاخیر والمتوسطان بالاهلة اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دنوں کا اعتبار چاند سے ہو ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاند ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۶۔ روز لے کر عدت ختم ہو پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دونوں چاند اگرچہ ۲۹ کے ہو جاویں جائز ہے۔ وهی مسالة الاجارات - اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے ف۔ مثلاً تین ماہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا۔ پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاندوں کا اعتبار ہے خواہ ۳۰ کے ہوں یا ۲۹ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو امامؒ کے نزدیک (۹۰) دن سے اور صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لے کر ۳۰ پورے کئے جاویں اور درمیانی دونوں مہینہ چاند سے لئے جاویں۔ قع۔ کہا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتوی ہے اور اس میں کلام فتح القدیر میں ہے۔ م۔ قال ویجوز ان یطلقها ولا یفصل بین وطیها وطلاقها بزمان - قدوری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بوڑھیا بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اس کی وطی طلاق میں کچھ زمانہ کا فصل نہ کرے ف۔ یہی ائمہ ثلثہ کا بھی قول ہے۔ محیط میں شمس الائمہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اس کو حمل رہ جاوے تو وطی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ معف۔ وقال زفرؒ یفصل بینهما بشهر لقیامه مقام الحیض - اور زفرؒ نے کہا کہ وطی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہے ف۔ تو گویا یہ حیض

سے استبرا اور حمل نہ ہونا معلوم کرکے طلاق دے والتی بالجماع تفتر الرغبۃ - اور اس لئے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائے گی ف سے تو ظاہر نہ ہوگا کہ طلاق بوجہ ضرورت کے دی گئی۔ وانما یتجدد بزمان وھو الشھر - اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہے ف سے تو بعد ماہ کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی - ولنا انہ لا یتوھم الحبل فیھما - اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بوڑھیا میں حمل کا توہم نہیں ہوتا ف سے تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں - والکراھۃ فی ذوات الحیض اعتبارہ - اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے ف سے کہ شاید حاملہ ہو گئی ہو، لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ - کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے ف سے کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض - رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی عورت میں ایسی نظر سے فتور اور دوسری نظر سے دفورِ بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن تکثر من وجہ آخر - اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جس کا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے - لانہ یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مؤن الولد - کیونکہ مرد ایسے وطی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بار خرچہ سے بچا رہے ف سے تو اس نے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اس کو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان الحبل — تو زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے ف سے کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ رہ جانے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع - اور حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے - لانہ لا یودی الی اشتباہ وجہ العدۃ - کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کو اشتباہ میں نہیں ڈالتی ف سے اور وطی کرکے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے - وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی لکونہ غیر معلق او فیھا لمکان ولدہ منھا فلا یقل الرغبۃ بالجماع - اور حمل کا زمانہ تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وطی کچھ حمل رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم نہ ہوگی ف سے تو طلاق دینا مباح ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ یطلقھا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشھر -- اس کو طلاق وقت سنت کے تین طلاقیں دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقھا للسنۃ الا واحدۃ - اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اس کو طلاق سنت نہیں ہو سکتا سوائے ایک کے ف سے اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ ف - لان الاصل فی الطلاق الحظر - کیونکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ وقد ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشھر فی حق الحامل لیس من فصولھا فصار کالممتدۃ طھرھا - اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوں جس کا طہر مدت دراز تک رہتا ہے ف سے چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے

دو برس تک مدت ہے اور اگر فرض کرو کہ نویں مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولھما ان الاباحۃ لعلۃ الحاجۃ - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشھر دلیلھا - اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے ف یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتیاق و رغبت وطی ہوتی ہے پھر بھی اس نے وطی سے منہ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ اسمیں نفسانیت کو دخل نہیں بلکہ اس کو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الآیسۃ والصغیرۃ - جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وھذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ماعلیہ الجبلۃ السلیمۃ - اور مہینہ بھر کا دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا بر اس کے ہے کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتیں مخلوق ہوئی ہیں ف پس اگر جبلی سلامتی موجود ہے تو ایک ماہ میں اس کو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما ودلیلا - تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے ف کہ رغبت کے باوجود اس نے طلاق پر آمادگی کی تو اس کو طلاق کی حاجت پس مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل بہ مقدار نہ ہو۔ بخلاف الممتدۃ طھرھا - برخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے ف کہ اس کے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم فی حقھا انما ھو الطھر وھو مرجوا فیھا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل - کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط طہر ہے اجیسے دوسری طہر والیوں میں ہے، اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا نہیں امید کیا جاتا ف لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طرح سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی ف لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔

اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ مصرح کر دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان النھی عنہ لمعنی فی غیرہ - کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں ف یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جس کو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرلے تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النھایہ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے۔ وھو ما ذکرنا - اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے ف کہ عدت دراز ہو جائے گی کیونکہ حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار نہ ہوگا۔ اور یہ معنی ذات طلاق سے علیحدہ ہیں۔ فلا ینعدم مشروعیتہ - تو طلاق کی مشروعیت باطل نہ ہوگی ف بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار رہوگا۔ ویستحب لہ ان یراجعھا - اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے مراجعت کرلے ف پھر جب پاک ہو تب چاہے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اس کو چاہیئے کہ مراجعت کرلے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعھا وقد طلقھا فی حالۃ الحیض کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت کرلے حالانکہ عبد اللہ ابن عمر نے جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تھی ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ وھذا یفید الوقوع والحث علی الرجعۃ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ف ورنہ رجعت کے کچھ معنی نہ ہوتے۔

اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اس کا مرتکب گنہگار ہوگا مگر وہ چیز مشروع رہے گی۔ ثم الاستحباب قول بعض المشائخ۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے۔ والاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ الامر ورفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ ودفعا لضرر تطویل العدۃ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم کے حقیقی معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہاں تک ممکن ہے گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے ف۔ اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے یہی کافی میں مختار ہے۔ الحاصل جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی مگر رجوع کرلے۔
فاذا طہرت وحاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا وان شاء امسکہا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر وہ پاک ہو تو اب اس کو اختیار ہے چاہے اس کو طلاق دے اور چاہے رہنے دے ف۔ خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اس کے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ یہی تو زمانہ رجعت ہے اس لئے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہے جس کا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال وہکذا ذکر فی الاصل۔ امام مصنفؒ نے کہا کہ یوں ہی امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ وذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاویؒ نے ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اول حیض کے پیچھے آیا ف۔ جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن الکرخی ما ذکرہ الطحاوی قول ابی حنیفۃ وما ذکر فی الاصل قولہما۔ شیخ ابو الحسن الکرخیؒ نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے ف۔ لیکن کرخیؒ کا کلام خلاف الظاہر ہے کیونکہ مبسوط تو مذہب ابو حنیفہ نقل کرنے کے لئے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر یہ کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں کہا کہ یہی امامؒ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دینے کی حدیث میں صریح منصوص ہے کما فی الصحیحین وغیرہما۔ مف۔
وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان یفصل بین کل طلاقین بحیضۃ والفاصل بعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا یتجزی فتتکامل۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہ ہوگا تو وہ پورا لیا جائے گا ف۔ علاوہ اس کے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پورے کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اس کے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطلیقہا علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اس میں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوں کہ جس حیض میں طلاق و رجعت کی اس کے بعد والے طہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔
وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے

کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اس نے حیض میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیسن تطلیقها فی الطهر الذی یلیه ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا ف سے اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل میں طلاق دے۔ رواہ المسلم واصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے اصح واقوی ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اصلی طریقہ بتلایا ہوا اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن قال لامرأته وهی من ذوات الحیض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولانیة له فهی طالق عند كل طهر تطليقة۔ اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیوں میں سے ہے اور اس کے ساتھ دخول بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ انت طالق ثلثا للسنة۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہو گی ف سے حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاویں۔ لان اللام فیه للوقت۔ کیونکہ للسنۃ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے ف سے گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہے۔ ووقت السنة طهر لاجماع فیه ۔ اور وقت سنت وہ طہر ہے جس میں جماع نہ ہوا ہو ف سے اور مترجم نے بروجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لئے تا کہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے تو اس میں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقتی طور پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعة او عند راس كل شهر واحدة فهو علی ما نوی ۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع میں ایک واقع ہو تو یہ کلام اس کی نیت پر ہوگا ف سے پس اسی دم سب یا ہر سہ ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائے گی۔ وقال زفر لا تصح نیة الجمع لانه بدعة وهی ضد السنة۔ اور زفرؒ نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاقیں واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے ف سے حالانکہ اپنے اپنے کلام میں للسنۃ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر سر ماہ اگر حالت حیض میں ہو تو بھی زفرؒ کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہ ہونی چاہئے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے چنانچہ مصنفؒ نے کہا۔ ولنا انه محتمل لفظه اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اس کے لفظ کا محتمل ہے ف سے اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لانه سنی وقوعا من حیث ان وقوعه بالسنة ۔ کیونکہ تینوں طلاقیں از راہ وقوع کے سنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اس کا وقوع بطریق سنت ہے۔ لا ایقاعا ۔ ہاں واقع کرنے میں سنی نہیں ہے۔ فلم یتناوله مطلق كلامه تو اس کا کلام مطلق اس کو شامل نہیں ف سے یعنی جب بدوں اس کے نیت کے اس نے کلام کیا تو ہم نے اس کو شامل نہیں کیا۔ وینتظمه عند نیته ۔ اور نیت کے وقت اس کو شامل کیا ف سے کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہم نے جانا کہ للسنۃ کہنے سے اس کی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جن کا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ میں نے بالفعل واقع کر دیں تو اس نے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جس کو حیض آتا ہو۔ وان كانت آئسة۔

اور اگر عورت مایوسہ ہو ف یعنی حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے۔ اومن ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جن کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے ف نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جس کو حیض نہ آتا ہو۔ اور اس نے کہا کہ تو تین طلاق للسنۃ طالقہ ہے اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت الساعۃ واحدۃ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہو گی۔ وبعد شہر اخری وبعد شہر اخری اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الاقراء علی ما بینا جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور ہم اس کو مکرر تو منع کر چکے، یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ تینوں ابھی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاویں گی۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اس کے کلام سے بن سکتی ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہیں واقع ہوں گی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی۔ ولم ینص علی الثلث اور تنصیص تین طلاق کی نہیں کی۔ حیث لا تصح نیۃ الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے ف بالاتفاق، اور اسی کو فخر الاسلام و صدر شہید اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا یہی اوجہ ہے مف۔ لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اس نے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا ف اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اس وقت تجھ پر طلاق تین واقع ہیں۔ ومن ضرورتہ تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے ف پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہو گی۔ تو ایک وقت پر ایک ہی طلاق ہوئی۔ فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت۔ پھر جب اس نے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہو گئی۔ ف کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہو گئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تصح نیۃ الثلث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہو گی ف یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ایکبارگی تین طلاق آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اس وقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابوبکر صدیق اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقیں ایک ٹھہرائی جاتی تھیں۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ہاں صحیح مسلم میں روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وابوبکر صدیق میں اور دو سال خلافت حضرت عمرؓ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں ان کے لئے آہستگی کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ ان پر اس کو رواں کریں پھر اس کو ان پر رواں کر دیا اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت

عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اس کا حکم رواں کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقوں سے بائنہ ہو گئی۔ ابوداؤد نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہے تو یہ ایک طلاق ہے۔ محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں پھر اس پر نہایت محزون وغمگین ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقیں دیں کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں طلاقیں دیں آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقوں کی ایک ہو گی اور مدخولہ میں سب واقع ہوں گی، کیونکہ صحیح مسلم وابوداؤد اور نسائی کی حدیث ابوالصہباء میں یوں ہے کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقیں دیں قبل اس کے ساتھ دخول کرنے کے تو اس کو ایک ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اس کے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و ابتدائے خلافت عمر رضؓ میں اس کو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں پے در پے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کمافی سنن ابی داؤد۔

اب ہم کہتے ہیں کہ دین وقرآن ہم کو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہنچا ہے اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کرے گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ تحریف وتبدیلی کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر موافق علم وفقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وسب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دیں تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالف سنت نہیں ہو گا بلکہ حضرت عمر وعلی وعثمان ودیگر صحابہ علماء فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور ان کا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رحؒ نے ذکر کیا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و ان کے بعد کے فقہاء وعلمائے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔ منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ ودارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دے دیں تو کیا رجعت کر سکوں گا فرمایا کہ ایسی صورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گنہگار ہو گا اور تیری عورت تجھ سے بائنہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گذری اس کے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہیں ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے نے اپنی جورو کو طلاق البتہ دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اس نے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ کو عورت سے رجعت دے دی۔ پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحؒ نے فرمایا کہ میں ابن عباس رضؓ کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے اپنی جورو کو تین طلاقیں دے دیں۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دیں گے پھر ابن عباس رضؓ نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس رضؓ حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا - تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جورو تجھ سے بائنہ ہو گئی۔ رواہ ابوداؤد۔ اور موطاء میں مالک رحؒ نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی کہ ایک شخص نے عبداللہ بن عباس رضؓ

سے کہاکہ میں نے اپنی جورو کو سو طلاقیں دے دیں پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھ سے تین طلاقوں سے بائنہ ہوگئی اور ۹۷ طلاقوں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے ٹھٹھول کیا اور بھی موطاء میں بلاغ ہے کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہاکہ میں نے اپنی جورو کو آٹھ طلاقیں دیں تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اس نے عرض کیاکہ مجھ سے فرمایا گیاکہ وہ عورت تجھ سے بائنہ ہوگئی۔ ابن مسعودؓ نے فرمایاکہ جنھوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدوں اختلاف کے اور غیر مدخولہ کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کئے تجھ کو نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مالک۔

اور یوں ہی ابن عمرؓ وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متفق ہوگیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان سے بھی روایت کیا جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک جورو کو ہزار طلاقیں دیں پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اس کا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے واضح ہو کہ بعض نے زعم کیاکہ عشر عشیر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل ہیں۔ جن کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہنچتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبداللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالکؓ و ابو ہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہم نے ان میں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ یکبارگی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اور ان کا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ اسی سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اس کا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوئی ہیں اور دفع معارضہ کے لئے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہاکہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اس نے ایک طلاق کے قصد سے اس کو مکرر سہ بار کہا اور جب ان کا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اس کو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو یعنی گویا کہاکہ تجھ پر تین طلاق ہیں لیکن اس کو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل

ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اس کی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا مقدر تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں حتیٰ کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ ملخص من الفتح مع زیادات من المترجم (فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طالق للسنۃ یا طالق علی السنۃ یا طالق فی السنۃ اور طلاق سنت وطلاق عدت اور تو طلاق کی عدت بیٹھ د طلاق عدل وطلاق دین وطلاق اسلام اور احسن الطلاق وطلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مف۔

فصل

اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا۔ اور ہر شوہر کی طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ ف۔ عاقل سے مراد وہ کہ اس کی عقل کا اثر بطریق تمیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے امتیازی نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا نکل گیا۔ فلا یقع طلاق الصبی۔ پس نہیں واقع ہوگی طلاق طفل کی ف۔ جو بالغ نہیں ہے۔ والمجنون۔ اور مجنون کی ف۔ کہ وہ عاقل نہیں۔ والنائم۔ اور سوتے ہوئے کی ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب میں امتیاز نہیں رہتا تو مانند مجنون کے ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل ومجنون کے ف۔ رواہ الترمذی وضعفہ۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر قضاۃ کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز۔ اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہے ف۔ تو جب تک عقل ممیز نہ ہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ وہما عدیما العقل حالانکہ طفل ومجنون تو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ والنائم۔ اور سوتا ہوا ف۔ اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ وہ اختیار نہیں رکھتا ف۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے (فروع) جس شخص کو سرسام[1] ہو یا اغماء طاری ہو یا مدہوش[2] ہو یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتیں اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار پیٹ وغیرہ نہ کرے۔ مع۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اس کی عقل مغلوب ہو۔ ذکرہ البخاری عن علی رضی تعلیقاً۔ بالجملہ تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہیں دوم وہ کہ ان میں ضرر ونفع مختلط ہے پس ایمان تو طفل ممیز سے صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیع کے جس میں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا۔

---

[1] سرسام بیماری مثل جنون کے ہے ۱۲ د
[2] مدہوش بمعنی حیران ومتحیر ۱۲ د

ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع بذات خود مباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود مباح نہیں مگر ضرورت سے مباح ہوجاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا، رہا وہ شخص جس پر دوسرے نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنفؒ۔ وطلاق المکرہ واقع اور مکرہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے ف باب الاکراہ میں آوے گا کہ مکرہ وہ ہے جس کو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دھمکی یا ہر ایسے شخص نے جس کی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جس پر اکراہ کیا وہ مکرہؔ، بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اس نے طلاق دی تو ہمارے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاللشافعی ھو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الھازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعاً معتبر نہ ہوا) بخلاف اس کے جس نے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اس کا اختیار تو طلاق بولنے میں موجود ہے ف تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اھلیتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں درحالیکہ اس کو طلاق کی لیاقت حاصل ہے ف حتیٰ کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اس کی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یعری عن قضیتہ دفعاللحاجۃ اعتبارًا بالطائع۔ تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نہ جائے گا تاکہ اس کی ضرورت دفع ہو بر قیاس طائع کے ف جیسے بطوع خود بدون اکراہ طلاق دے تو اس کی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یوں ہی مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد ہے تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس نے یہی قصد کیا۔ وھذا لانہ عرف الشرین۔ اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اس نے دو برائیوں کو پہچانا ف اپنی ایک جان کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر۔ واختار اھونھما۔ اور ان دونوں میں سے آسان کو اس نے اختیار کیا ف اپنی جان بچائی اور جورو چھوڑ دی۔ وھذا آیۃ القصد والاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے ف پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طائع نے جو قصد طلاق کا کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر ہے اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود جان بچانا اور بہرحال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اس کے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے ف مجبوری ایسا کیا۔ وذلک غیر مخل کالھازل۔ اور راضی نہ ہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنے والا ف کہ اس نے جدائی کا قصد نہ کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار لیا تو صحیح نہیں ہے۔ و۔ شیخ ابن الہمام نے اکراہ (لقولہ) کے ساتھ دس احکام صحیح کہے۔ ا نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلار۔ ۵۔ الفئ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اس پر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت و قبول ودیعت۔ وصلح قصاص و طلاق بمال وقسم طلاق و مملوک کو مدبر کرنا۔ فاحفظہ۔ م۔ و۔ وطلاق السکران واقع اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے اگرچہ نبیذ یا بھنگ یا افیون سے نشہ میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کما فی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نہ کرے ف۔ واختیار الکرخی والطحاوی انہ لا یقع وھو احد قولی الشافعیؒ۔

اور کرخی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعیؒ کے دو قول میں سے ایک ہے ف سے اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحۃ القصد بالعقل وھو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اس کی عقل بھنگ یا دوا سے زائل ہوگئی۔ ف سے اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا درد سر سے عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انہ زال بسبب ھو معصیۃ اور ہماری حجت یہ کہ اس کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے ف سے تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جس کی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتیٰ کہ جبلت میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فجعل باقیا حکما زجرا لہ تو اس کو زجر کرنے کے لئے اس کی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی ف سے کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جس کو شرع معتبر رکھے۔ حتی لو شرب حتیٰ کہ اگر اس نے شراب پی ف سے جس سے عقل زائل نہ ہوئی۔ فصدع وزال عقلہ بالصداع۔ پھر اس کو درد سر ہوا اور بسبب درد سر کے عقل زائل ہوئی ف سے پھر اس نے طلاق دی۔ نقول انہ لا یقع طلاقہ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی ف سے پس کلام اس میں ہے کہ جس کی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جس کو اس نے جان بوجھ کر عمداً پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو اصح ہمارے نزدیک یہ کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ وطلاق الاخرس واقع بالاشارۃ۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے ف سے اور جس پر گنگ طاری ہوا اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادر زاد گونگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ د۔ لانہا صارت معھودۃ۔ کیونکہ اس کا اشارہ تو معہود ہوگیا ف سے اس کی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوا تاکہ حاجت دور ہو۔ وسیاتیک وجوھہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالیٰ اور عنقریب اس کی وجہیں آخر کتاب میں انشاء اللہ تعالیٰ آویں گی ف سے بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا و بیع و خرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ املی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مف۔ وطلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجھا او عبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف سے معنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دے دیں تو وہ مغلظہ ہوگی حتیٰ کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ وطلاق الحرۃ ثلث حرا کان زوجھا او عبدا۔ اور آزاد عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف سے حتیٰ کہ بعد تین طلاق کے وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کر لے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے ف سے اگر آزاد مرد ہے تو تین طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے ف لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباسؓ کا اور طبرانیؒ نے قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور عبدالرزاق نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ہذا یہ حجت شافعیؒ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حدیث جب حجت ہو کہ اس کے معنی یہ لئے جاویں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور ماننداس کے ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفة المالكية كرامة والادمية مستدعية لها۔ اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو ایک کرامت و نعمت الٰہی ہے اور اس کو مقتضی آدمیت ہے ف ولقد کرمنا بنی آدم۔ ومعنى الآدمية في الحر اكمل۔ اور آدمیت کے معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ فكانت مالكيتة ابلغ واكثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھ کر زیادہ ہوگا ف تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے روایت ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اس کو بطریق سنت کیونکر طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طہر گزرے وحیض ہو کر طہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ...... یہ کہنا چاہتے تھے کہ عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجئے کہ اس کی عدت تو ہو چکی پس شافعیؒ چپ ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ یکبارگی سب طلاقیں دے دے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے۔ ف۔ بالجملہ مخفی نہیں کہ شافعیہ کے لئے کوئی نقلی حجت قائم نہیں سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذیؒ نے یہی قول شافعی و احمد و اسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے مؤید بنص صریح حتی کہ ترمذیؒ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں ف رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً ورواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔

پس یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اس کی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث عائشہؓ کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابوداؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور رہے چنانچہ آگے آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے، ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہو اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انه كان يقرا كل ليلة عشر آيات من آخر آل عمران بھی روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم دوسری حدیث میں موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین و بخاری و ابو حاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان نے اس کو

ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباسؓ روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہائے سبعہ مدینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اس کو روایت نہ کیا۔ اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جس کو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا اس کلام حاکم سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابوحاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا۔ اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح ہو جاتی ہے اور یہاں تو اسی حدیث پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب حدیث مدینہ طیبہ میں مشتہر ہو تو اس کی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے۔ اور رہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اس کے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو۔ علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار تھے۔ پھر ہم بطور تنزل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے۔ پس اول تو حدیث صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان حل المحلیۃ نعمۃ فی حقھا۔ اس وجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے ف کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے محل حلال ٹھہرایا۔ وللرق اثر فی تنصیف النعمۃ۔ اور مملوکیت کے لئے نعمت ادھیا کرنے میں ایک اثر ہے ف حتی کہ جو حکم آزادہ کو اس کا آدھا لونڈی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لئے ڈیڑھ ہوئی۔ الا ان العقدۃ لا یتجزی فتکامل العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو دو عقد پورے ہوں گے ف جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا میں بھی دو حیض پورے رکھے گئے لہٰذا باندی کے لئے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا روایت کیا اس کا بھی کوئی جواب ہے کہا جاوے گا کہ ہاں کیوں نہیں۔ وتاویل مارویٰ ان الایقاع بالرجال۔ اور جو روایت کی اس کی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے ساتھ ہے ف عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہٰذا اگر عورت دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبدالرزاق نے روایت کی کہ غلام نے حرہ عورت کو طلاق دے کر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی، حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اس نے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دیں یا عدت گذر گئی یا وہاں کچھ اسباب خاص ہوں اس واسطے کہ یہ تو صاف مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلمہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاق کی روایت ماول ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہ ہو

حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا فاحفظہ فانہ حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاہ — اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا وطلقھا پھر اس کو خود طلاق دی ف سے بدون اجازت مولی کے۔ وقع طلاقہ تو غلام کی طلاق واقع ہو جائے گی ف سے غرضیکہ نکاح میں اجازت مولی شرط ہے نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق مولاہ علی امرأتہ۔ اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون الاسقاط الیہ دون المولی۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولی کے قبضہ میں نہیں ہے ف اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہی اب وہ چاہتا ہے مجھ سے جدا کر دے۔ یہ سن کر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کوئی آدمی اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جس نے ساق اٹھائی۔ رواہ ابن ماجہ والدارمی۔ مف۔ اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر ولاپرواہ ہو جائے گا تو چاہئے کہ اس کو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تجھ کو نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں چاہوں اس کو تیری طرف سے طلاق دے دوں یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اس کو منظور کر لیا تو اس کی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ میں آ گیا کما فی الفتاوی ہ دنع۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ایقاع الطلاق!

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے ف سے یعنی جس سے طلاق واقع ہوئی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اس کی تفاصیل مف الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ۔ فالصریح قولہ پس صریح یہ کہنا کہ ف سے یعنی صریح مانند اس قول کے کہ انت طالق۔ تو طالقہ ہے ومطلقۃ۔ اور تو مطلقہ ہے۔ وطلقتک۔ اور میں نے تجھے طلاق دی۔ فھذا یقع بہ الطلاق الرجعی۔ پس ایسے ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے ف سے یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے سلان ھذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحا۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہوتا اور غیر چیز میں نہیں ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری وانہ یعقب الرجعۃ بالنص۔ اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص ف سے یعنی قرآن میں منصوص ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جس کے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت مہمل ہے کیونکہ اس کی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ ولا یفتقر الی النیۃ۔ اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے ف سے اس پر اجماع ہے۔ لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے ف سے بلکہ

سوائے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا۔ تو معنی خود متعین ہیں بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جن کو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں۔ م ف۔ وکذا اذا نوی الابانۃ۔ اور یوں ہی جب اس نے بائنہ کرنے کی نیت کی ف ے مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہیں کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہے۔ لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ۔ کیونکہ بائنہ ہونا جس کو شرع نے عدت گزرنے پر معلق کیا ہے اس کو اس نے بالفعل کر دینا چاہا ف ے حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں۔ فیرد علیہ۔ تو اس کا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائے گا ف ے پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ و تلاغ و تلاک و طلاک و تلاگ اور ط ل اق سب مثل طلاق کے ہیں۔ ہاں اگر پہلے دو گواہ کر لئے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتوی رہے گا۔ ھ ف د۔ اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے لہذا فرمایا۔ ولو نوی الطلاق عن وثاق۔ اور اگر اس نے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف ے اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور سابق سے گواہ نہیں کر لئے تھے اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر۔ تو حکم قضاء میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف ے ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس نے طلاق سے جدائی کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و دلی قصد کا علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید یا بند سے طالقہ ہے اور یوں ہی جب اول شوہر سے طالقہ مراد لی ہو علی الصحیح کما فی قاضیخاں۔ ھ ف د۔ ویدین فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ لانہ یحتملہ اور دیانۃ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہیں ف ے یعنی اگر در واقع اس کی یہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اس کی جورو رہے گی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے مخالفت نہیں کر سکتا ہے پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اردو میں واجب ہے کہ دیانۃ بھی اس کی تصدیق نہ ہو کیونکہ معنی لغوی یہاں بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لو نوی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر اس نے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ف ے یعنی کہا کہ تو طالقہ ہے اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضاء ولا فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہ ہوگا اور نہ دیانۃ فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا ف ے کیونکہ لغوی معنی بھی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وھی غیر مقید بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے لغت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہے ف ے تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یدین فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ لانہ یستعمل للتخلیص۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے (حسنؒ کی) روایت ہے کہ دیانت میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے ف ے یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہے۔ اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر تصریح کی کہ تو کام سے طالقہ ہے تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام

طلاق صریح میں تھا۔ د لو قال انت مطلقۃ بتسکین الطاء۔ اور کہا کہ تو مطلقہ ہے طا کو سکون دے کر ف۔ اور لام کو فتحہ دے کر مصدر اطلاق سے جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یکون طلاقا الا بالنیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ ف۔ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ لانہا غیر مستعملۃ فیہ عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہ ہوا ف۔ مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیں گے۔ بخلاف مطلقہ بفتحہ طاء و تشدید لام کے مصدر تطلیق سے بروزن مُزَوَّقہ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کر تو طلاق پڑ گئی اور انکار قبول نہ ہو گا۔ لیکن اگر اس کو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانۃً تصدیق ہو گی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ مف۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اس کی کچھ نیت نہ ہو تو بھی طلاق واقع ہو گی اور یہ معنی نہیں کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد لفظ طلاق درحالیکہ اس کے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو مکرر کہے کہ تو طالقہ ہے یا تم طالقہ ہو تو اس سے کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اس کی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہے تو واقع ہو جائے گی یعنی قضاءً واقع ہو گی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منصوری میں ہے کہ کسی کو سکھلایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امراتی طالق ثلثا۔ اس نے کہا تو طلاق واقع نہیں ہو گی خواہ اس نے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اس نے کہا تو قضاءً طلاق ہو گی نہ دیانۃً اور شرع سے یہی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدوں قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہو گی اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اس کے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا اس طرح کہ اس کو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا تو شرع میں اس پر حکم یعنی جدائی مترتب ہو گا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اس کے کہ جب اس نے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے یعنی سبب نہیں جانا اور نہ وہ اس کے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اس پر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم (الآیۃ) اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر احکام لازم و مترتب نہ کریں جن کا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آوے گا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اس نے لفظ کا قصد کیا اور نہ اس کے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اس کا قصد ہی نہیں تھا تو کیونکر اس پر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل خوب جانتا ہے پس دیانۃً بالکل طلاق واقع نہیں ہو گی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہے اور حاوی میں جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمروؒ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی

عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہئے تھی اس کی زبان پر زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی
جس کا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صریح قول
ہے اور وہ جو نصیرؒ نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہو جائے گی یہ قابل اعتماد نہیں ہے
ہکذا تلخیص مافی الفتح اور میں نے کلام اس واسطے یہاں طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور
بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ دروی وکیع عن ابن ابی لیلے عن الحکم بن عتیبہ عن خثیمۃ بن عبد الرحمٰن
ان امرأۃ قالت الخ یعنی خثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اس نے ظبیہ نام
رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اس نے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا نام کیا رکھوں اس نے کہا کہ خلیہ طالق رکھو
اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمرؓ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس
اسکا شوہر آیا اور اس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور
اسکے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اس کے سر پر سزا دے (فروع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے
تو طا ال ق ہے یا پوچھا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق
لے اسنے کہا میں نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی ہو الصحیح۔ اگر گواہ کرلے کہ تہدید کے لئے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہ ہوگی اور عالم
وجاہل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طالقہ ہیں اور اسکی عورت
بھی اسی شہر سے ہے تو طالقہ نہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں
طالقہ ہیں اور اسکی عورت انہیں میں ہے تو بغیر نیت طالقہ ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو
اختلاف اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھپر فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی
مگر بایقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالقہ ہو یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ مف۔ اور حق میرے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ
مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالقہ ہو یعنی مجھ سے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دے دوں پس نیت ضرور ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ ولا یقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک اور
لفظ صریح کیساتھ طلاق نہیں واقع ہوئی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے وقال الشافعی اور کہا شافعی نے
و مالک واحمد و زفر نے کہ یقع مانوی۔ وہی واقع ہوگی جو نیت ہے ف خواہ تین ہوں یا ایک لانہ محتمل لفظہ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہے
ف جب اسنے کہا تو طالقہ ہے تو طلاق تین تک محتمل ہے فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ کیونکہ لغت میں طالقہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے
کذکر العالم ذکر للعلم جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے ف اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک
اور زیادہ سب کو محتمل ہے تو طالق بھی محتمل ہوا۔ ولہذا یصح قران العدد بہ اور اسی جہت سے اس کے ساتھ
عدد ملانا صحیح ہوتا ہے ف مثلاً تو طالقہ تین طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا۔ فیکون نصبا
علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے ف یعنی انت طالق میں طلاق مراد تین ہیں تو ثلثا سے اس کی تفسیر
کردی۔ یہ تقریر مخدوش ہے اس واسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہیں
ہوسکتی۔ ولنا انہ نعت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ حتی قیل للمثنی
طالقان۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو ان کو طالقان کہا جاتا ہے۔ وللثلث طوالق۔ اور تین ہوں تو ان کو
طوالق ف یا طالقات کہتے ہیں پس طالق مفرد ان سب کو محتمل نہیں۔ فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ تو وہ عدد

کو محتمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کا ضد ہے ف۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتی ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدد نہ ہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ محتمل عدد ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طالق ہے کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لئے ہے کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دیں اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا۔ وذکر الطالق ذکر لطلاق هو صفة للمرأة اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہوگئی کہ اس کے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اس میں تعداد کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لا لطلاق هو تطليق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہے ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق بمعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کا ضد یعنی عدد کا تحمل نہیں ہے۔ والعدد الذی یقترن به رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے اور عربی میں طالق ثلثا۔ یا اردو میں طالقہ بسہ طلاق بولتے ہیں۔ نعت لمصدر محذوف ف وہ مصدر محذوف کی صفت ہے ف۔ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناه طلاقا ثلثا۔ اس کے معنی انت طالق طلاقاً ثلثا۔ کقولك اعطيته جزيلا۔ میں نے اس کو دیا جزیل۔ ای اعطاءً جزيلا۔ یعنی میں نے اس کو دیا دینا جزیل ف۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اس کے انت طالق تطليقا ثلثا۔ یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ میں نے تجھے تطلیق تین مرتبہ دے دی اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ آنکہ اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کے بعد عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنكح زوجا غیرہ اور دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحل له ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہے۔ ہاں یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہے لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے ف۔ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے۔ او انت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہے طلاق کو ف۔ یعنی طالقہ ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہے اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طالق طلاق۔ یا تو طالق ہے طلاق کو ف۔ اور طلاق کو نکرہ بیان کیا۔ فان لم تكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة رجعية۔ پس اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو یا اس نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ وان نوى ثلثا فثلث اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی۔ وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔ لانه لو ذکر النعت وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی لغت کو ذکر کرتا ف۔ اس طرح کہ انت طالق، تو طالقہ ہے۔ یقع به الطلاق۔ تو اس کے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی ف۔ اور یہاں اس نے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقاً کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکره پس جب اس نے طالق کو ذکر کیا۔ وذکر المصدر معه اور اس کے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانه یزیده وکادة۔ اور حال یہ کہ مصدر اس کو مضبوطی بڑھا دیتا ہے۔ اولی تو بدرجہ اولی واقع ہوگی، واما وقوعه باللفظ الاول۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ ف۔ جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور

کہا کہ انت الطلاق تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر یذکر ویراد بہ الاسم۔ یہ اس لئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے ف۔ یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً یقال رجل عدل۔ بولتے ہیں کہ مرد عدل ای عادل۔ یعنی مرد عادل ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پلہ برابر کرنا زید کی صفت بے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے چنانچہ علم بلاغت میں بیان ہے پس یہاں جب عورت کو الطلاق کہا تو بمعنی الطالق ہے۔ فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق تو بمنزلہ انت الطالق کہنے کے ہوگیا ف۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ وعلی ھذا لو قال انت طلاق۔ وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی بدون الف لام کے۔ یقع الطلاق بہ ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوجائے گی ف۔ گویا انت طالق کہا لیکن واضح رہے کہ جب طلاق مصدر کہتے ہیں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے جیسا بلاغت میں مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آوے گا اور اس میں شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بالضرور وہ طالقہ ہوجائے گی۔ ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبۃ الاستعمال۔ اور طلاق کہنے میں کچھ نیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق رجعی ہوگی۔ کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لئے کہ اس میں اس کا استعمال غالب ہوگیا ہے ف۔ رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ وتصح نیۃ الثلث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف۔ یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ لان المصدر یحتمل العموم والکثرۃ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے پس اس کا اعتبار دیگر اسمائے اجناس کے ساتھ ہے ف۔ کیونکہ سب اسمائے جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں۔ فیتناول الادنی مع احتمال الکل۔ تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا ف۔ یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف۔ پس جب اس نے کہا کہ کل میری مراد ہے تو اس نے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق پس موافق اس کے مراد کے ہوگا۔ ولا تصح نیۃ الثنتین فیہا خلافا لزفرؒ۔ اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول زفرؒ ف۔ کہ زفرؒ کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ھو یقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضہا ضرورۃ۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو کی نیت بالضرور صحیح ہوئی۔ ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونہا جنسا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ تین جنس ہے ف۔ یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے۔ حتی لو کانت المرأۃ امۃ یصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ حتی کہ اگر اس کی جورو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوجاتی ف۔ کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہوگیا اور باعتبار لفظ کے نہیں۔ اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے ف۔ اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ وھذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ الوحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اس واسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی واحدانیت کے ملحوظ ہیں ف۔ تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہئے۔ وذلک بالفردیۃ

او الجنسیہ - اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے کے ہوگا ف پس ایک طلاق بلحاظ اس کے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک جزو جنس ہے یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ والمثنی بمعزل منہما اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی نہ فرد حکمی ہے کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع نہیں ہے۔ پھر یہ اس وقت کہ انت طالق الطلاق میں اس نے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق اور اگر اس نے انت طالق الطلاق کہا اور بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری مراد لی ہے تو اس کا قول سچ مانا جائے گا ف اور اس طرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہوں گی۔ لان کل واحد منہما صالح للایقاع - کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت طالق وطالق - گویا اس نے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ فتقع رجعیتان - پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہوں گی۔ اذا کانت مدخولا بہا - بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے بائنہ ہو گئی۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خراب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق بلحاظ ترکیب عربی کے الطلاق کو نصب ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اس کے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف ندارد ہے پھر بھی انت طالق وطالق و تفسیر کی فاحفظ - م - یہ اس وقت تھا کہ عورت کو طلاق یا طالق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اس کے پیٹ یا کمر یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طلاق کہا ہو تو بیان فرمایا کہ واذا اضاف الطلاق الی جملتہا او الی ما یعبر بہ عن الجملۃ وقع الطلاق - اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کی طرف یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جاوے گی۔ لانہ اضیف الی محلہ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کی طرف مضاف ہوئی۔ وذلک مثل ان یقول انت طالق - اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالقہ ہے۔ لان التاء ضمیر المرأۃ - کیونکہ تو ضمیر عورت کی طرف ہے ف جیسے کہے کہ تو پوری یا کل طالقہ ہے۔ او یقول رقبتک طالق - یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف کیونکہ محاورہ میں گردن پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خریدا۔ حالانکہ راس بمعنی سر ہے۔ او عنقک طالق - یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف عنق بھی رقبہ کی طرح گردن ہے۔ او راسک طالق - یا تیرا راس یعنی سر طالق ہے۔ او روحک او بدنک او جسدک او فرجک او وجہک یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے ف ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہے مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے۔ لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن - کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فظاہر - چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف تیرا جسم یعنی کل اور

تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیرھما۔ اور یوں ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف جیسے رقبہ وعنق۔ قال اللہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبہ ف یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنی پورا ایک غلام۔ وقال فظلت اعناقھم لھا خاضعین اور فرمایا فظلت اعناقھم الخ ف یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعۃ ہوتا یوں ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن اللہ الفروج علی السروج۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ لعنت کرے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں ف یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں، یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنفؒ کے واسطے کلام عرب واطلاق شائع کافی ہے یہی سر یعنی راس کا حال ہے۔ ویقال فلان راس القوم۔ بولتے ہیں کہ فلاں شخص راس القوم ہے ف یوں ہی ایک راس اسپ۔ اسی طرح روح۔ وھلک روحہ بمعنی نفسہ اور بولتے ہیں کہ اس کی روح مری یعنی وہ خود مراد ہے رہا لفظ خون۔ ومن ھذا القبیل الدم فی روایۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے ف کہ اس کو بول کر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال دمہ ھدر۔ بولتے ہیں کہ اس کا خون رائگان ہے ف یہ روایت کفالت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کی طرف اضافت عتاق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہ ہوگی یوں ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ ح۔ یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین۔ م۔ ومنہ النفس وھو ظاھر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف سے واضح ہو کہ زبان عرب میں جسد تمام جسم یعنی مع کاتنہ مع ہاتھ پاؤں وسر کے ہے اور بدن صرف تن بدوں اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ الخلاصہ۔ ح د۔ اور مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے اور باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی ان سے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اس وقت ہے کہ اس نے اس اطلاق میں حقیقی معنی کا قصد نہ کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیئے کہ دیانۃً اس کی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھ میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یعنی اس نے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہ ہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف ت د۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے پس اس نے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعویٰ کرے لیکن دیانۃً تصدیق ہونا چاہیئے کما قال فی الفتح۔ وکذلک ان طلق جزاً شائعا۔ اور یوں ہی طلاق واقع ہوگی جب کہ اس نے جزو شائع کو طلاق دی ف یعنی ایسا جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ و ہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یوں کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے۔ لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ ف حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فکذا یکون محلا للطلاق۔ تو یوں ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لا یتجزی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت الکل ضرورۃ۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا ف پس

طلاق اس کی کل سے متعلق ہو جائے گی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہو گی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہ ہو اس لئے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اس کا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے جزو میں جس سے بول کر کل مراد ہوا کرتی ہے، اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہ ہو گی چنانچہ۔ لو قال یدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤں طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہو گی ف کیونکہ اس جزو کو کل کے لئے نہیں بولتے ہیں۔ وقال زفر والشافعي يقع۔ اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ واقع ہو جائے گی ف اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سراجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں وقوع ہے اور قاضیؒ نے کہا کہ اشبہ یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہو گی۔ وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے ف جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولا گھٹنا ٹخنہ و مانند ان کے بس زفر و ائمہ ثلٰثہؒ کے نزدیک واقع ہے غیر ازیکہ امام احمد کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں مع۔ لهما انه جزء متمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع۔ زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جس کا یہ حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اس کی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم طلاق ثابت ہو گا پھر اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیئے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اس کے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت ہے اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائے گی۔ بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع۔ برخلاف اس کے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے ف یعنی اس جزو میں نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ الحرمة في سائر الاجزاء يغلب الحل في هذا الجزء۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب ہے گا ف تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہ ہو گا۔ وفي الطلاق الامر على القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے ف کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائے گی۔ فالحاصل امام شافعیؒ کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ان سے ذات کی تعبیر کی جاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جن سے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی لہذا جواب ہیں فرمایا۔ ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغوا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے طلاق کو بے محل نسبت نہ کیا تو لغو ہوا۔ كما اذا اضافه الى ريقها او ظفرها۔ جیسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف نسبت کیا ف تو بالاتفاق لغو ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر تبھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرف نسبت کیا جاوے،

وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد - اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لانه ينبئ عن رفع القيد - کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق خبر دیتی ہے ف - یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہم نے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جانا کہ جسم میں محل طلاق وہ ہے جسمیں قید نکاح ہو اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہاتھ و پاؤں بھی ولا قيد في اليد اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کیطرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کہا کہ میں

نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اس نے قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر میں بجائے کل کے ہو جاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل اور ہر جزو ہاتھ پاؤں کی طرح بجائے کل نہ ہو نہیں صحیح ہے۔ بخلاف الجزء الشائع برخلاف جزو شائع کے۔ لانه محل للنكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق - کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ واختلفوا في الظهر والبطن - اور مشائخ نے پیٹھ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا ف - اگر کہا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق واقع ہوگی۔ والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن - اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا ف - یعنی محاورہ میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا بد ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں و پنڈلی وغیرہ بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی ف ھ د۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافت کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کئے تو اس کا حکم بیان فرمایا بقوله وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی یا تہائی طلاق دی ف - مثلاً کہا کہ تجھے آدھی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے۔ كانت طالقا تطليقة واحدة - تو عورت ایک طلاق سے طالقہ ہو جائے گی ۔ لان الطلاق لا يتجزى کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی - وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل - اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اس کا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے ف - تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ ایک طلاق کہنے کے ہے ۔ وكذا الجواب في كل جزء سماه لما بينا - اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف - حتیٰ کہ طلاق کا ہزارواں حصہ و لاکھواں حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدھی و تہائی و چھٹا حصہ ہے تو ہر ایک کی ایک طلاق لے کر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر کہا کہ آدھی تہائی چھٹا حصہ ہے تو ملا کر ایک طلاق واقع ہوئی اور اگر بجائے چھٹے کے چوتھائی کہا تو مل کر ایک طلاق سے بارہواں حصہ بڑھا تو اس کے لئے پوری دوسری طلاق لے کر دو واقع ہوں گی۔ جیسے کہا کہ طلقہ و نصف طلقہ تو دو ہوں گی۔ یہی مختار ہے الجوہرہ ھ د۔ ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين - جامع صغیر میں ہے اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق کے تین نصف ف - یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند

فهی طالق ثلثا - تو عورت تین طلاقوں سے طالقہ ہوئی۔ لان نصف التطلیقین تطلیقة اس واسطے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی ف اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع بین ثلثة انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورة پس جب تین نصف جمع کئے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں ف اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہوسکتے ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیئے چنانچہ جامع میں فرمایا۔ ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطلیقة - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے قیل یقع تطلیقتان - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہوں گی ف یہی جامع صغیر میں قول محمدؒ ہے۔ لانها طلقة ونصف فتکامل - کیونکہ تین آدھے مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہوجائے گی ف پس دو ہوں گی۔ عتابیؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ع۔ قیل یقع ثلث تطلیقات - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کل نصف یتکامل فی نفسها فیصیر ثلثا - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہوجاویں گی ف مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت ملحوظ ہے تو صرف اس میں دو آدھی ہوسکتی ہیں مگر آنکہ ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیئے جبکہ علیحدہ علیحدہ معتبر ہے ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ مل کر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی اصح ہے کما فی الفتح۔ فعلی ہذا اس میں یہی ایک طلاق ہونا چاہیئے لیکن موافق تصحیح عتابیؒ کے ناطفی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ف ع۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اس میں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کئے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الی ثنتین - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ایک سے دو تک ہے۔ او ما بین واحدة الی ثنتین - یا کہا ما بین ایک کے دو تک ف یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فهی واحدة - تو یہ ایک طلاق ہے ف یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے اور دوسری صورت یہ کہ۔ وان قال من واحدة الی ثلث او ما بین واحدة الی ثلث فهی ثنتان وهذا عند ابی حنیفة - اور اگر اس نے کہا کہ ایک سے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا فی الاولی هی ثنتان وفی الثانیة ثلث اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں ف اور یہ اختلاف اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور یہاں حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو محاورہ متعارف ہے۔ وقال زفرؒ فی الاولی لا یقع شیء وفی الثانیة یقع واحدة - اور زفرؒ نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ وهو القیاس اور یہی قیاس ہے۔ لان الغایة لا تدخل تحت المضروب له الغایة - کیونکہ جس کے واسطے انتہاء قرار دی جاوے اس میں انتہاء داخل نہیں ہوتی ہے ف جبکہ اسکے

خلاف قرینہ نہ ہو۔ ع۔ کما لو قال بعت منک من ھذا الحائط الی ھذا الحائط ۔ جیسے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ف تو دونوں دیواریں مبیعہ میں داخل نہ ہوں گی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی اماموں نے یہاں اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اس کے خلاف ہے۔ وجہ قولھما وھو الاستحسان ان مثل ھذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الکل ۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کما تقول خذ من مالی من درھم الی مائۃ ۔ جیسے تو کہے کہ میرے مال سے ایک درہم سے سو تک لے ف تو اس کو سو درہم لینے کا اختیار ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک، اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی ۔ ولابی حنیفۃ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کمتر سے زیادہ اور بڑھ کر سے کم ف یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور مراد یہ کہ جو کمتر کہی اس سے زائد ہو اور جو سب سے زائد کہی اس سے کم ہو فانھم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون بہ ما ذکرناہ ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک ہے یا درمیان ساٹھ سے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے۔ وارادۃ الکل ۔ اور کل مراد ہونا ف جیسے ایک سے سو درہم تک لے۔ تو یہ صحیح ہونا۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرا۔ ایسی صورتوں میں جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف یعنی میں نے مباح کیا کہ چاہے ایک درہم یا زیادہ حتی کہ سو درہم تک لینا مباح ہے اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے ۔ والاصل فی الطلاق ھو الحظر حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف پس اباحت کا محاورہ یہاں نہ ہوگا اور زفرؒ کا قیاس بھی متروک ہے۔ ثم الغایۃ الاولی لابد ان تکون موجودۃ لیترتب علیھا الثانیۃ ۔ پھر پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو ف کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہاء بیان کرتے ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا وجود ضرور ہے۔ ووجودھا بوقوعھا ۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اس کے واقع ہونے سے ہے ف پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اس نے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیع برخلاف بیع کے ف اس دیوار سے دیوار تک ۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع ۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف اور طلاق میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہم نے پہلی حد کو داخل کیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳ تک میں اول واقع ہوگی اور ۳ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء ۔ اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں ۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاھر ۔ کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے ف لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کرے گا اور فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۲ کے بیچ

میں صرف ایک عدد رہا۔ م۔ ولو قال انت طالق واحدة فی ثنتین - اور اگر اس نے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے۔ ونوی الضرب والحساب - اور اس نے ضرب وحساب کی نیت کی - اولم تکن له نیة - یا اس کی کچھ نیت نہیں تھی۔ فهی واحدة تو یہ ایک طلاق ہوئی۔ وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب - اور زفرؒ نے کہا کہ دو طلاقیں ہوں گی بوجہ عرف حساب کے ف ۔ کیونکہ ایک کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ وهو قول حسن بن زیاد - اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل الضرب فی تکثیر الاجزاء لافی زیادة المضروب اور ہماری حجت یہ ہے کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ کرنے میں نہیں ہوتا ف ۔ یعنی کمتر عدد کے اجزاء بتعداد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے اجزاء بتعداد دو کے ہو گئے وعلی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ع۔ وتکثیر اجزاء التطلیقة لایوجب تعددها - اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اس کو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف ۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جس قدر ہو جاویں وہی ایک طلاق رہے گی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفرؒ کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب کے معنی یہی معروف ہیں کہ جس کو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھے یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲ شمار کرو کہ ۸۔ ہوئے یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴+۴ یعنی ۸۔ ہیں۔ لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اس کے فعل پر موقوف ہے تو گویا اس نے کہا کہ میرا فعل۔ ۲۔ پر ہے تو یہ اس کے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہم نے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہو گی فافہم فانہ حق مرام۔ یہ اس وقت کہ اس کا قصد ضرب ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ فان نوی واحدة وثنتین فهی ثلث - اور اگر اس نے ایک کو مجموعہ دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف ۔ اگرچہ بدعی طلاق سے عاصی ہو گا۔ لانه یحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف - کیونکہ کلام اس کو محتمل ہے کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے لیکن یہ لیکن اس وقت کہ عورت مدخولہ ہو۔ ولو کانت غیر مدخول بها یقع واحدة کما فی قوله واحدة وثنتین اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحد فی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہو گی جیسے ایک اور دو کہتے ہیں ف ۔ کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہوئی اور بعد دو کہنا بیکار رہا۔ یہ اس وقت کہ واحد فی ثنتین میں اس نے ظرف ومظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔ وان نوی واحدة مع ثنتین - اور اگر اس نے ایک مع دو کے قصد کیا ف ۔ اور فی کو معنی مع لیا۔ یقع الثلث تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کلمة فی تاتی بمعنی مع کما فی قوله تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی - اس واسطے کہ فی کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالی فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی ف ۔ اس واسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں - اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی کہ انہیں کی جماعت میں یعنی ان کے ساتھ ہو جا۔ تاکہ ان کے ساتھ جنت میں داخل ہو۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے حقیقة ظرف کے معنی نہیں لئے۔ ولو نوی الظرف یقع واحدة - اور اگر اس نے ظرف حقیقی مراد لیا یعنی ایک در حقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہو گی۔ لان الطلاق لایصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی - کیونکہ

طلاق تو کسی چیز میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے پس فی ثنتین کہنا لغو ہو گیا ف صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔ ولو قال اثنتین فی اثنتین - اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ دو در دو ہے۔ ونوی الضرب والحساب اور نیت ضرب وحساب کی رکھی ف یا کچھ نیت نہیں ہے۔ فھی ثنتان - تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعند زفر ثلث - اور زفرؒ کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیته ان یکون اربعا - کیونکہ مقتضائے ضرب یہ کہ چار طلاقیں ہو جاویں - لکن لا مزید للطلاق علی الثلث لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے ف تو تین واقع ہوں گے اور چہارم لغو ہے۔ وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بیناہ - اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر کیا اسی کا اعتبار ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالیٰ عزوجل اس کو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد ہے نہ اس کا اثر یعنی طلاق جو عورت کا وصف ہے اور تطلیق اس شخص کا فعل ہے وہ جب تک متعدد نہ ہو نہیں بڑھے گا مثلاً ضرب کہ اگر زید کو مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضرب ہوئیں۔ اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو میں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف ایک عورت میں ہے تو ایک ہی تطلیق رہی اور جب کہا کہ دو تطلیق واقع ہوئیں اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ یہ سب بلحاظ عدد ہے۔ ولو قال انت طالق من ھھنا الی الشام فھی واحدۃ یملک الرجعۃ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہاں سے ملک شام تک ہے تو یہ ایک ہی طلاق رجعی کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے۔ وقال زفرؒ ھی بائنۃ لانہ وصف الطلاق بالطول - اور زفرؒ نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس نے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لا بل وصفہ بالقصر - ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ اس نے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لانہ متی وقع وقع فی الاماکن کلھا - کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں میں واقع ہوتی ہے ف جہاں یہ عورت خیال کی جاوے طالقہ ہوگی۔ حالانکہ اس نے تو صرف شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی - لیکن مخفی نہیں کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد ہوتی ہے پس اگر یوں کہا جاوے کہ تطلیق ایک فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو ایک ہی طلاق رجعی ہوگی۔ ولو قال انت طالق بمکۃ او فی مکۃ فھی طالق فی الحال فی کل البلاد - اور اگر اس نے کہا کہ تو طالقہ مکہ میں یا اندر مکہ ہے تو یہ فی الحال ہر شہر میں طالقہ ہے - وکذلک لو قال انت طالق فی الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر میں ہے تو بھی فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ لان الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان - کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ مختص کسی جگہ سے ہو نہ دوسری جگہ سے ف ہاں یہ احتمال ہے کہ اس کی یہ مراد ہو کہ جب تو مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔ وان عنی بہ اذا اتیت بمکۃ اور اگر اس نے یہ مراد لی ہو کہ جب تو مکہ میں داخل ہوئے یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق ہے - یصدق دیانۃ لا قضاء - تو دیانۃ اس کی تصدیق ہوگی مگر قضاء نہیں تصدیق ہوگی۔ لانہ نوی الاضمار وھو خلاف الظاھر - کیونکہ اس نے دلی مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ اس نے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی۔ ولو قال اذا دخلت مکۃ اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب مکہ میں داخل ہو۔ لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو۔ لانہ علقہ بالدخول کیونکہ اس نے طلاق کو دخول کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار یتعلق بالفعل لمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا ف کیونکہ

گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان

یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔

ولو قال انت طالق غدا۔ اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے۔ وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر۔ تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو گی۔ لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ کیونکہ مرد نے اس کو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہو گا کہ کل کے اوّل جزء میں طلاق پڑ جاوے ف ہاں احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالقہ ہے۔ ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ۔ اور اگر اس نے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالقہ ہے مراد لیا تو دیانۃً تصدیق ہو گی نہ قضاءً کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اس کو محتمل ہے ف لہذا دیانۃً تصدیق ہوئی۔ وکان مخالفا للظاہر۔ اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ف لہذا قاضی تصدیق نہیں کر سکتا، درحالیکہ اس میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں اس لئے اس جملہ بیان فرمایا۔ ولو قال انت طالق الیوم غدا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل ف یہ اول بیہودہ فقرہ ہے۔ او غدا الیوم۔ یا کہا کہ کل آج کے روز ف یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے۔ بہرحال اس کا حکم بیان کرنا چاہیئے۔ فانہ یوخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ۔ تو اس شخص نے دونوں وقتوں میں سے جس کو اول منہ سے بکا ہے وہ لیا جاوے۔ فیقع فی الاول فی الیوم۔ تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائے گی۔ وفی الثانی فی الغد۔ اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہو گی۔ لانہ لما قال الیوم غدا کیونکہ جب اس نے آج کل کہا ف یعنی آج کو اوّل کہا۔ کان تنجیزا۔ تو یہ فی الحال طلاق ہوئی۔ والمنجز لا یحتمل الاضافۃ اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی۔ ولو قال غدا الیوم۔ اور جب کہا کہ کل کے روز آج۔ کان اضافۃ۔ تو اضافت ہے ف یعنی اول اس نے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ والمضاف لا یتنجز۔ اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتی۔ لما فیہ من ابطال الاضافۃ کیونکہ اس میں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے ف حالانکہ وہی اول ہے۔ فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ ولو قال انت طالق فی غد۔ اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالقہ ہے۔ وقال نویت آخر النہار۔ اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالقہ ہو ف تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃً اس کے قول کی تصدیق ہو گی، رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے گا یا نہیں۔ دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا کیونکہ مرد نے اس کو تمام کل کے دن میں طالقہ سے وصف کیا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کریگا۔ تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہ بھی بمنزلہ کل کے روز ہے لہذا تقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہو جاتی ہے ف یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہو۔ اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے اخیر جزء میں

نیت کی تھی تو قاضی نہیں تصدیق کرے گا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے میں نہیں تصدیق کرتا
تھا۔ وھذا لان حذف فی واثباته سواء۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف ظرف (فی یا میں) کو نکال ڈالنا
یا لانا دونوں برابر ہیں ف سے خواہ کہو کہ کل کے روز میں طالقہ ہے یا کہو کہ کل کے روز طالقہ ہے۔ لانه
ظرف فی الحالین - کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہے۔ ولابی حنیفة انه نوی حقیقة
کلامه لان کلمة فی للظرف والظرفیة لایقتضی الاستیعاب اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے آخری جزو
میں واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے اس واسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے ظرف کے
ہے اور ظرف ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ تمام دن کو گھیر لے ف سے بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت
میں کل کے دن میں طالقہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اس نے کہا کہ کل کے روز میں طالقہ ہے اور کچھ نیت
نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیوں طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہوا
اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اس کی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ فرمایا
وتعیین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم- اور اول جزو کو طلاق کے لئے معین کرنا اس واسطے کہ بالفعل
کوئی مزاحم نہیں۔ فاذا عین آخر النهار کان التعیین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری -
پس جب اس نے آخری دن کا جزو مراد لیا ہے تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی
ہے ف سے یہ اس وقت کہ حرف (فی یعنی میں) کہہ کر اس نے دن کے کسی جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔
بخلاف قوله غدا - برخلاف اس کے جب کل کا روز کہا ف سے اور کل کے روز میں نہیں کہا تو کل کا روز
پورا لیا - لانه یقتضی الاستیعاب - کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفها بهذه
الصفة مضافا الی جمیع الغد- چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا
نظیرہ اذا قال واللہ لاصوم من عمری - اس کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رکھوں
گا ف سے چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اس نے عمر میں نہیں کہا ونظیر الاول لاصوم فی عمری -
اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں گا ف سے حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے قسم
پوری ہو جائے گی۔ وعلی ھذا الدھر وفی الدھر- اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا ف سے فقہاء میں اختلاف
ہے کہ دہر کس قدر زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آوے گا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ
ہے کہ واللہ تمام دہر میں روزہ رکھوں گا تو ماہ رمضان کافی ہے مگر آنکہ نفل مراد ہو تو کسی روز کافی ہے۔ پھر
واضح ہو کہ عربی زبان میں غد کے معنی جو کل کا روز آوے گا۔ اور امس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولو قال انت
طالق امس- اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالقہ ہے ف سے پس اگر اس وقت یہ عورت اس کی
منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع ہوگی اور اگر کل یہ عورت اس کی جورو نہ تھی۔ وقد تزوجها الیوم- اور آج
اس عورت سے نکاح کیا ہے، لم یقع شیء - تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانه اسنده الی حالة معهودة منافیة
لمالکیة الطلاق فیلغو - کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے
سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی ف سے کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جس پر اس کو طلاق کا اختیار ہی
نہیں ہے۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق — جیسے کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اس کے کہ میں

پیدا کیا جاوے ف تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اس کو انشاء طلاق کرتے ہیں اور یہاں اس نے گزرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اس کو انشائے طلاق پر رکھنا ضرور نہ ہوا۔ لانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اوعن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح بنتا ہے بایں طرح کہ اس وقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اس نے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالقہ تھی مجازی معنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے۔ ولو تزوجها اول من امس وقع الساعة - اور اگر اس عورت کو گزرے ہوئے کل سے پہلے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہو گی ف جبکہ کہا کہ تو کل گزرے ہوئے طالقہ ہے۔ لانه ما اسنده الى حالة منافية کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی ہو ف کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا - اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا ف کیونکہ گزرے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فكان انشاء — تو لامحالہ یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا۔ والانشاء فی الماضی انشاء فی الحال فيقع الساعة - اور ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائے گی ف اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہو گی کیونکہ اس وقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اس کے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ لانه اسنده الى حالة منافية - کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے ف اس وقت طلاق کا مختار ہی نہ تھا فصار كما اذا قال طلقتك وانا صبي اونائم - تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا ف تو منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہو گی۔ اويصح اخبارا على ما ذكرنا - یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے ف یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھ سے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہ ہوا کہ اس کو انشائے طلاق ٹھہرا دیں۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ اگر محتمل وقت و محتمل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق مالم اطلقك - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اس وقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دے دوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت او متى لم اطلقك - یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ او متى مالم اطلقك - یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے تاوقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسكت - اور بعد اس کلام کے خاموش ہوا تو۔ طلقت - عورت طالقہ ہو گئی۔ لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق - کیونکہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو ف کیونکہ حاصل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں

تو تو طالقہ ہے۔ وقد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اس نے سکوت کیا ہے۔ وھذا لان کلمۃ متی ومتی ما یج فی الوقت لانھما من ظروف الزمان ۔ اور یہ کہنا کہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اس واسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں سے ہیں۔ وکذا کلمۃ ما للوقت قال اللہ تعالی ما دمت حیا۔ اور یوں ہی کلمۂ ما بھی وقت کے لئے ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ ما دمت حیا۔ ف ـــ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالی نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ ای وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر میں تجھے طلاق نہ دوں ف ـــ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر۔ کہا۔ لم تطلق حتی یموت۔ تو عورت نہیں طالقہ ہوگی یہاں تک کہ مرد مرجاوے ف ـــ تو مرد کے مرتے ہی طالقہ ہو جائے گی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے مایوسی ہوگئی۔ لان العدم لا یتحقق الا بالیاس عن الحیاۃ وھو الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں متحقق ہوگا مگر زندگی سے مایوسی کے ساتھ اور شرط بھی تھی ف ـــ یعنی طالقہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب متحقق ہوا کہ وہ مرگیا اور یاس ہوگئی۔ کما فی قولہ ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں ف ـــ تو تو طالقہ ہے پس جب تک زندہ ہے عورت طالقہ نہ ہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور جبھی مرا تو عورت طالقہ ہوگئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مری تو اس کا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ موتھا بمنزلۃ موتہ ھو الصحیح عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف ـــ بخلاف روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ رہا یہ کہ کلمہ اذا۔ یا اذا ما۔ شرط ووقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے۔ او اذا ما لم اطلقک یا جبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف ـــ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی یموت عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہیں ہوگی یہاں تک کہ مرجاوے ف ـــ پھر اس وقت تحقیق ہوگا کہ اب وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ وقالا تطلق حین سکت اور صاحبین نے کہا کہ جس دم چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف ـــ اس بناء پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف ـــ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ وہ وقت یاد کر وجب آفتاب بے نور ہو جائے گا۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط وجزاء میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی شرط نہیں چنانچہ کہا۔ وقال قائلھم ــ واذا تکون کریھۃ ادعی لھا ـــ واذا یحاس الحیس یدعی جندب۔ اور عرب کے شاعر نے کہا ــ اور جب کوئی گروہ سختی پیش آتی ہے تو اس کے لئے میں بلایا جاتا ہوں اور جب حلوا مانڈا تیار ہوتا ہے تو جندب کی دعوت ہوتی ہے ف ـــ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ یہ شرط کے لئے نہیں ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادعی) کی جگہ (ادع) رہتا اور (یحاس ویدعی) کی جگہ (یحس ویدع) رہتا اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خرباد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط مدار نہیں بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے ـ م ـ

فصار بمنزلة متی ومتی ما۔ تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہو گیا ف۔ اور چونکہ متی میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یوں ہی خاموش ہوتے ہی طلاق ہو گی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا۔ و لهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت ۔ اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے ف۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لا یخرج الامر من یدھا بالقیام من المجلس کما فی قوله متی شئت تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہ ہو گا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اس کو اختیار باقی ہے جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہ ہوا برخلاف ان شئت یعنی شرطی کہ اگر تو چاہے پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق لے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدل تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفة انه یستعمل فی الشرط ایضا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے ف۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گزری اور شرط کی مثال۔ قال قائلهم عرب کے شاعر نے کہا ہے واستغن ما اغناک ربک بالغنی۔ اور بے پرواہی رکھ جب تک غنی رکھے تجھ کو تیرا رب تونگری کے ساتھ ف۔ جب تک تو مالدار ہو تو اپنے لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروا مت کر چاہے میلا و موٹا کپڑا پہن لے۔ واذا تصبک خصاصة فتجمل اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور دشمن خوش نہوں کیونکہ مالدار کا بھٹا پرانا پہننا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خیر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو اذا تصبک جزم نہ ہوتا بلکہ اذا تصیبک ی کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان ارید به الشرط لم تطلق فی الحال وان به الوقت تطلق ۔ پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہ ہو گی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائے گی ف۔ پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہو گی ف۔ خلاصہ یہ کہ شک میں حکم ہمیشہ یہی ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں مٹتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جمتی اور یہاں نکاح ثابت ہے پس شک سے نہیں جائے گا۔ بخلاف مسئلة المشیئة ۔ بخلاف مسئلہ مشیت کے ف۔ یعنی جس میں عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی اذا شئت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وقتیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا لانه علی اعتبار انه للوقت لا یخرج الامر من یدھا۔ کیونکہ بلحاظ اس کے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ وعلی اعتبار انه للشرط یخرج ۔ اور بلحاظ اس کے کہ اذا شرط کے لئے یہ حکم ہو گا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف۔ جبکہ مجلس بدل لی ہے۔ والامر صار فی یدھا فلا یخرج بالشک والاحتمال اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہو گا ف۔ لہذا مشیت کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہے گا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے۔

بلکہ اس لئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہ ہوگا اور یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق نہ ہوگا۔ وھذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیۃ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہو ف اور اگر اس نے کہا کہ انت طالق اذا لم اطلقک تو طالقہ ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری اس میں نیت ہے تو بالاتفاق اس کی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا نوی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اس نے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جس وقت تجھے طلاق نہ دوں تو عورت فی الحال خاموش ہونے پر طالقہ ہو جائے گی ف یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طالقہ ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی ف یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملھا۔ کیونکہ لفظ ان دونوں معنی کو محتمل ہے ف تو جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاویں گے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا ہے۔ ولو قال انت طالق مالم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے دقیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں تو طالقہ ہے فھی طالق بھذہ التطلیقۃ تو استحساناً وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی۔ معناہ قال ذلک موصولا بہ۔ اور معنی استحسان یہ کہ اس نے انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تجھے طلاق نہ دوں تب تو طالقہ ہے لیکن اس نے طلاق دے دی تو پھر مضاف طلاق بقولہ انت طالق مالم اطلقک کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق ملا کر اس نے طلاق دے دی۔ والقیاس ان یقع المضاف اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو۔ فیقعان ان کانت مدخولا بھا وھو قول زفر لانہ وجد زمان لم یطلقھا فیہ وان قل وھو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منھا۔ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فراغت کا ہے ف کیونکہ بعد اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہے کہ اس نے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت یا طالق کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اس نے طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالقہ ہونا چاہیئے۔

مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اس نے یہ کہا کہ طلاق نہ دوں تو طالقہ ہے پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیئے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور اور یہاں اس نے ملا کر انت طالق کہہ دیا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضاف طلاق نہیں ہو سکتی ہاں یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دے دی۔ لہٰذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالۃ الحال استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنیٰ ہے بدلالت حال ف گویا اس نے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے کیونکہ حالت اسی کو مقتضی ہے۔ لان البر ھو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ھذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصل مقصود ہے اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنیٰ کیا جاوے ف بلکہ دلالت کلام یہی ہے کیونکہ اس نے جب یہ کہا کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے پس ضرور اتنا زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا یعنی انت طالق۔ پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم

خلاف دلالت کلام ہے۔ واصله من حلف لا یسکن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته۔ اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے میں مشغول ہو گیا ف۔ تو استحساناً منتقل کرنے تک کا زمانہ اس کی قسم سے مستثنیٰ ہے۔ واخواته علی ما یاتیك فی الایمان انشاء الله تعالیٰ۔ اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان میں انشاء اللہ تعالیٰ آویں گے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول ہیں۔ ومن قال لامرأة یوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها لیلا طلقت۔ جس نے ایک عورت سے کہا کہ جس دن تجھے تزوج کروں پس تو طالقہ ہے پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہو جائے گی ف۔ کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہے۔ فیحمل علیه اذا قرن بفعل یمتد کالصوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل ملایا جاوے جو دراز وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کروں گا۔ والامر بالید اور جیسے ہاتھ میں اختیار دینا ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہے جس دن میں فلاں شخص آوے۔ لان یراد به المعیار وهذا الیق به۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ ہے کہ ابتداء سے انتہاء تک روزہ میں گھرا ہے نہ زائد ہے نہ کم ہے بخلاف نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہے اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاویں کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار نوافل ہو سکتی ہیں۔

لہٰذا ہم نے کہا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اس نے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اس نے اس فعل کا معیار بنایا تو مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ ویذکر ویراد به مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بول کر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے اس کے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے۔ قال الله تعالیٰ ومن یولهم یومئذ دبره۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں ان سے پیٹھ دے کر بھاگے الخ ف۔ اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جو رات میں بھاگے وہ مذموم نہیں بلکہ۔ المراد به مطلق الوقت اس سے مراد مطلق وقت ہے ف۔ کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ موازنہ ٹھیک ہو۔ فیحمل علیه اذا قرن بفعل لا یمتد۔ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے جو فعل دراز نہیں ہوتا ف۔ جیسے آیت میں پیٹھ پھرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہے۔ والطلاق من هذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے ف۔

کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فینتظم اللیل والنهار - تو رات و دن دونوں کو شامل ہوگا فت تو خواہ رات میں نکاح کیا خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قولہ جس دن تجھ سے نکاح کروں۔ یعنی یہ کہ جس وقت تجھ سے نکاح کروں تو طالقہ ہے۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں ہیں ورنہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ ولو قال عنیت به بیاض النهار خاصة - اور اگر اس نے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا تھا فت جب عورت سے کہا تھا کہ تجھ سے جس دن نکاح کروں تو طالقہ ہے یعنی اگر تجھ سے روز روشن میں نکاح کروں تو تو طالقہ ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ دین فی القضاء لانه نوی حقیقة کلامه - تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیئے ہیں۔ واللیل لا یتناول الا السواد والنهار لا یتناول الا البیاض خاصة وهو اللغة - اور لیل یعنی رات نہیں شامل مگر خاصة تاریکی کو اور نہار یعنی دن نہیں شامل مگر خاصة روشنی کو اور لغت یہی ہے فت اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجۂ اولی سچا ہوگا۔ رہا جو محاورہ کہ اوپر مذکور رہا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوائے مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل

ومن قال لامرأته انا منك طالق - جس نے اپنی جورو سے کہا کہ میں تجھ سے طالق ہوں۔ فلیس بشیٔ وان نوی طلاقا - تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منك بائن - اور اگر کہا کہ میں تجھ سے بائن ہوں فت یعنی محض بے لگاؤ اور جدا - او علیك حرام - یا میں تجھ پر حرام ہوں - ینوی الطلاق فهی طالق - حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالقہ ہو جائے گی۔ وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذا نوی - اور شافعیؒ نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطى كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہنچتا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اسی طرح علت بھی دونوں میں مشترک ہے فت الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتهما - اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیه کما یصح مضافا الیها - تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے فت یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و حلت دور ہوتی۔ یوں ہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر ہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا - كما فی الابانة والتحريم - جیسے بائن کرنا و حرام کرنا فت چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھ سے بائن یا تجھ پر حرام ہوں جبکہ نیت ہو ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الزوج - اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے

کے لئے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت رائگاں ہے۔ الا تری انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر والخروج ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عورت ہی تو منع کی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر سکے اور گھر سے باہر نہ جاوے ف۔ کیونکہ اس کے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے اور شوہر آزاد ہے اس کو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لئے موضوع نہیں۔ ولو كان لازالة الملك فهو عليها لا منها ۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف۔ تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض مہمل ہے۔ لانها مملوكة والزوج مالك ۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ ولهذا سميت منكوحة ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے ف۔ اور شوہر ناکح و مالک ہے بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة ۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے لئے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك ۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لئے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتهما اليهما ولا يصح اضافة الطلاق الا اليها ۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوائے عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحدة اولا فليس بشئ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ کا ہے۔ غ۔

قال رحمه الله هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف ۔ مصنفؒ نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر میں بدوں ذکر اختلاف کے مذکور ہے ف۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف آخرا اور یہ ابوحنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ذكر قول محمد في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة اولا شئ ۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے ف۔ تو امام محمد نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ولا فرق بين المسألتين اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے ف۔ کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی ہیں بلکہ اگر کہا کہ تو طالق ہے یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہے سب ایک معنی ہیں۔ ولو كان المذكور ههنا قول الكل ۔ اور اگر مانو کہ جو حکم یہاں مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روايتان ۔ تو امام محمد سے دو روایتیں ہیں۔ ف۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی۔ له انه ادخل الشك في الواحدة ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ف۔ کیونکہ تو طالق واحدۃ یا نہیں کہا تو شک واحدہ میں ہے۔ لدخول كلمة او بينهما وبين النفي ۔ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان لایا ہے۔ فيسقط اعتبار الواحدة تو واحد کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ ويبقى قوله انت طالق ۔ اور انت طالق باقی رہ گیا ف۔ اور انت طالق سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قوله انت طالق اولا ۔ برخلاف اس کے جب اس نے کہا ہو کہ تو طالقہ ہے یا نہیں ہے ف۔ تو یہاں طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا۔ لانه ادخ

الشك فی اصل الایقاع فلا یقع - کیونکہ اس نے اصل واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ ولھما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف ورنہ وقوع نہ ہوگا، تو یہ نہیں ہو سکتا کہ واحدۃ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے ضم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکورہ ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ الا تری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے۔ تطلق ثلثا - تو اس پر تین طلاق واقع ہوں گی ف یہ نہ ہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث - اور اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہو جاتا ف بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالقہ ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہوگا۔ وھذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ھو المنعوت المحذوف - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے ف جس کی صفت واحدہ یا ثلث لاتے ہیں۔ معناہ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ - انت طالق واحدۃ کے معنی یہ کہ تو طالقہ بتطلیقۃ واحدۃ ہے ف یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تو طالقہ ہے علی ما مر چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ واذا کان الواقع ماکان العدد نعتالہ - اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل میں وہ چیز ہوتی ہے جس کی صفت یہ عدد ہوتا ہے ف واحدہ یا تین۔ کان الشك داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شیء - تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی ف تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھ پر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فافہم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتك - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت کے ساتھ ہے یا کہا کہ تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس بشیء - تو یہ کچھ نہیں ف کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہا تو واقع نہ ہوگی۔ لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ - کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔ لان موتہ ینافی الاھلیۃ - کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے ف یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی۔ وموتہا ینافی المحلیۃ - اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے ف یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولا بد منہما حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لئے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے ف اسی واسطے مرد مجنون وطفل وخوابیدہ کی طلاق نہیں پڑتی اور زوجہ باندی وجس سے نکاح قائم نہ ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے - واذا ملك الزوج امراتہ - اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا ف مثلاً اس کی جورو کسی غیر کی لونڈی ہے پس شوہر نے اس کو اس کے مالک سے خرید لیا۔ او شقصا منہا - یا جورو کے کسی حصہ کا ف مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اس کو میراث میں آدھی یا کم وبیش مل گئی۔ او ملکت المراۃ زوجہا او شقصا منہ یا عورت

اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہوگئی ف مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے۔ وقعت الفرقة ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہوجائے گی۔ لمنافاة الملكين ۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے ف یعنی نکاح کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں۔ اما ملكها فلاجتماع بين المالكية والمملوكية چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے میں پس بوجہ مالکہ و مملوکہ کے جمع ہونے کے ف یعنی زوجہ جب اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اس وجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اس کا غلام ہے اور جب اس کی زوجہ بنی ہے تو شوہر اس کا مالک ہے اور زوجہ اس کی خدمت گزار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اس کو نان نفقہ پہنچاوے حالانکہ وہ تو اس کا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي ۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات اس وجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح دور ہوجائے گی ف علاوہ بریں زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ لونڈی کو حاصل نہیں ہیں تو لونڈی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے۔ رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہئے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہوگی۔ ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع شيء ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اس کو طلاق دے دی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه ولا من كل وجه ۔ حالانکہ نکاح کا باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے ف برخلاف اس کے جو عدت میں ہو۔ وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة ۔ اور اسی طرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اس کے کسی ٹکڑے کی مالک ہوگئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کر چکے۔ وعن محمد انه يقع لان العدة واجبة ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ عدت واجب ہے ف یعنی عورت پر جس نے خریدا ہے جدائی کی عدت واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول ۔ برخلاف پہلی صورت کے ف جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑے گی۔ لانه لا عدة هناك حتى حل وطيها له ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے وطی حلال ہے۔ وان قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك ۔ اگر اس کی منکوحہ کسی غیر کی باندی ہے اس کو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے بدو طلاق بمعیت اپنے مولی کی عتق کے ف یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقها ملك الزوج الرجعة ۔ پھر اس باندی کو اس کے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہے ف کیونکہ باندی کی طلاقیں اگرچہ کل دو ہیں لیکن جب آزاد ہوجاوے تو اس کی طلاقیں تین ہوجائیں گی اور یہاں یہی ہوگیا۔ لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق ۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہوجانے پر معلق کیا۔ لان اللفظ ينتظمهما ۔ کیونکہ لفظان دونوں کو شامل ہے ف چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی سے تجھے عتق ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں بہرحال اس نے تعلیق کو

مولیٰ کے آزاد کرنے یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے تو یہ آزادی شرط ٹھہری۔ والشرط مایکون معدوما علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اس کے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف۔ اسی واسطے یوں نہیں بولتے کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤں گا۔ کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل کھلا رہا تو آؤں گا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہئے اور دیگر یہ کہ۔ وللحکم تعلق بہ والمذکور بھذہ الصفۃ۔ اور حکم کا تعلق اس کے ساتھ ہو۔

حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت پر ہے ف۔ کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اس کے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے کے واسطے یہ شرط ہے پھر فرمایا کہ والمعلق بہ التطلیق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے ف۔ خود طلاق نہیں معلق ہے یعنی جب ہم نے ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہے یا تطلیق، تو فرمایا کہ تطلیق معلق ہے۔ لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہوا تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف۔ ابھی تطلیق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف سے آزادی حاصل ہوگی اس وقت شوہر کی طرف سے تطلیق کا وجود ہوگا ابھی صرف قول ہے۔۔ واذا کان التطلیق معلقا بالاعتاق او العتق یوجد بعدہ۔ اور جبکہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق کے پائی جاوے گی ف۔ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے متعلق ہوا۔ ثم الطلاق یوجد بعد التطلیق۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی ف۔ یعنی جب تطلیق ہوئی تب اس کا اثر یعنی طلاق پائی گئی۔ فیکون الطلاق متاخرا عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف۔ اور بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے۔ فیصادفھا وھی حرۃ۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملیں کہ وہ آزاد ہے ف۔ فلا تحرم حرمۃ غلیظۃ بالثنتین تو یہ عورت صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہ ہوگی ف۔ بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ بقی شیء وھو ان کلمۃ مع للقران۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے ف۔ اور شوہر نے مع عتق مولاک۔ کہا تھا یعنی تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہوں گی۔ قلنا قد یذکر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے۔ کمافی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسرا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں فانّ مع العسر یسرا ہے یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری فیحمل علیہ تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ماذکرنا من معنی الشرط۔ بدلیل اس امر کے جو ہم نے معنی شرط سے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی چونکہ آزادی اس کے فعل تطلیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہونا واجب ہے۔

پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھ پر دو طلاقیں ہیں۔ فافہم۔ ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر

کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو طالقہ بدو طلاق ہے۔ وقال المولی اذاجاء غد فانت حرۃ اور مولی نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزاد ہے۔ فجاء الغد۔ پھر کل کا روز آیا ف تو وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف سے بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ وعدتہا ثلث حیض اور اس کی عدت تین حیض ہیں ف سے پس طلاق کے حق میں تو اس کی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزادہ کے مثل ہوئی وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد زوجہا یملک الرجعۃ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اس کے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ف سے یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہوں گی۔ لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تطلیق کو اسی شرط سے معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف سے یعنی جب کل کا روز آوے اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط۔ بلکہ جبھی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف سے تو جب کل کا روز آوے گا اسی وقت گویا اس نے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعتق یقارن الاعتاق لانہ علۃ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے ف سے اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ واصلہ الاستطاعۃ مع الفعل۔ اور اس کی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ف سے یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جبھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت وسبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روز ہوتے ہی شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورۃ۔ تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف سے اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوتی کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق۔ تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی۔ فصارت کالمسئلۃ الاولی۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ ولہذا یقدر عدتہا بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف سے اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہما انہ علق التطلاق بما علق بہ المولی العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف سے یعنی کل کا روز۔ شروع جزو۔ پس کل کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اس وقت لونڈی ہے۔ ورنہ عتاق کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ ثم العتق یصادفہا وہی امۃ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق ——— تو

یوں ہی طلاق ف اس کو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں - والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة - اور دو طلاقیں باندی کو بحرمت غلظہ حرام کر دیتی ہیں - بخلاف المسالة الاولى - برخلاف پہلے مسئلہ کے ف کہ اس میں طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ - لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه - کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے . ف کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی معنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے -

خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے - پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہو گئی - اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے ہم نے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائے گی - بخلاف العدة - برخلاف عدت کے ف کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیئے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو کیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جواب یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے - لانه يوخذ فيها بالاحتياط کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے ف اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے - وكذا الحرمة الغليظة يوخذ فيها بالاحتياط - اور یوں ہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کی جاوے ف کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہو گئیں - یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے - ولا وجه الى ما قال - اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اس کی کچھ وجہ نہیں ہے ف کیونکہ خلاصہ ان کی دلیل کا یہ ہے کہ شوہر نے تطلیق کو مولی کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی، لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا - لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته - کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اس وجہ سے ہوا کہ اعتاق اس کی علت ہے - فالطلاق ايضا يقارن التطليق لانه علته - تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقارن ہو گی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے ف تو جب تطلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے تو طلاق و عتق دونوں مل گئے ف پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تم نے خیال کیا ہے -

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی - ومن قال لامرأته انت طالق هكذا - اور جس نے اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے - يشير بالابهام والسبابة والوسطى - اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ ف یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالقہ ہے - فهي ثلث - تو تین طلاقیں واقع ہوں گی -

لان الاشارة بالاصابع تفید العلم بالعدد فی مجری العادة اذا اقترنت بالعدد المبہم کیونکہ جب مبہم لفظا اتنی یا اتنی اکے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملا دیں تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے ف پس جیسے زبانی الفاظ اس واسطے بنائے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو۔ اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اس نے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان دلیل ہے۔ قال علیہ السلام الشہر ھکذا وھکذا وھکذا (الحدیث) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الخ ف۔ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹ کو تین مرتبہ بیان کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمرؓ فی مسلم عن سعید بن مالک و فی المستدرک عن عائشہؓ۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔ وان اشار بواحدة فھی واحدة وان اشار بالثنتین فھی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اس نے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف رہا یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا والاشارة تقع بالمنشورة منھا اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف یعنی شمار کے لئے کھلی انگلیاں معتبر ہیں وقیل اذا اشار بظہورھا فبالمضمومة منھا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف یعنی جب انگلیوں کو عورت کی طرف کرے تو جسکو بند کر لیا ہے وہ تعداد میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ واذا کان تقع الاشارة بالمنشورة منھا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارة بالمضمومتین یصدق دیانة لاقضاء۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اس کی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ وکذا اذا نوی الاشارة بالکف۔ اور یوں ہی جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف تو بھی دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانة۔ حتی کہ پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہوں گی ف کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اس نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیة واحدة۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی ف یعنی جب اس نے ہتھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے ولیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی تصدیق نہ کرے گا ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا نہیں ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اس نے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے یعنی اتنی کہہ کر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ھکذا۔ اور اگر اس نے لتنے کا لفظ نہیں کہا ف بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدة۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم تقترن بالعدد المبہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا ف یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں جس کی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا۔ فبقی الاعتبار

لقولہ انت طالق ۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا فـــ جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے
واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت
سے وصف کیا فـــ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالقہ ہے ۔ کان بائنا ۔ تو طلاق بائن ہوگی ۔ مثل ان یقول
انت طالق بائن اوالبتۃ ۔ مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا تو طالقہ البتہ ہے فـــ بت بمعنی قطع ہے اور یہ دو طرح
ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو طلاق تک ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ پھر دوبارہ
نکاح کا عقد باندھے اور دوم یہ کہ تین طلاق ہو جاویں حتی کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نہ کرے۔
وقال الشافعیؒ یقع رجعیا اذا کان بعد الدخول ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد
ایسا کلام ہو ۔ لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغوا ۔ کیونکہ طلاق
اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اس کے پیچھے رجعت ہو سکے تو بائن سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع
ہے تو یہ وصف لغو ہوگا ۔ کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک ۔ جیسے اگر صریح اس نے کہا کہ تو
طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت کا اختیار نہیں ہے فـــ تو یہ کہنا لغو ہے اور اس کو رجعت
کا اختیار باقی رہے گا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہ ہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہ ہوگی ۔ ولنا
انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جس کو
خود طلاق محتمل ہے فـــ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ درمیان میں جدائی ڈالتی ہے ۔ الا تری ان البینونۃ
قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ ۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ
میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے فـــ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ
جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اسی کو اس نے بیان کیا ۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل
ہو جاوے ، دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل علیحدگی ہو جاوے ۔ فیکون ہذا الوصف تعیین احد المحتملین پس طلاق
کو بائن سے وصف کرنا اس کے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے فـــ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب
صریح لفظ سے اس کو معین کرے کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیئے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ گزرا
اس کا جواب دیا کہ مسالۃ الرجعۃ ممنوعۃ رجعت والا مسئلہ ممنوع ہے فـــ یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتی کہ جب
کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے ۔ فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن
لہ نیۃ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اس کی کچھ نیت نہ ہو ۔ او نوی الثنتین ۔ یا اس نے دو طلاق کی
نیت کی ہو فـــ تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی ۔ اما اذا نوی الثلث ۔ اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی ہو
فـــ یعنی مجھے تجھ پر رجعت نہیں اس واسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ تجھے
تین طلاق ہیں ۔ فثلث لما مر من قبل ۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوں گی بوجہ اس کے جو سابق میں
بیان ہو چکا فـــ کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے
کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں ۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب
اس نے صریح کہا کہ تو طالقہ ہے اس بناء پر کہ تجھے رجعت نہیں ، تو یہیں صحیح ہے اس واسطے کہ وہ طلاق کو بائنہ کر سکتا ہے
اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالقہ جس کو شرع نے رجعی رکھا ہے بدل کر غیر رجعی کر دے اور یہاں اس نے مطلق طالقہ کہہ کر

ن کردیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہے پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر رجعت

نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔ ولو عنی بقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن
او البتۃ اخری یقع تطلیقتان بائنتان ۔ اور اگر اس نے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ
کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہوں گی۔ لان ھذا الوصف یصلح لابتداء
الایقاع ۔ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کی جاوے ف۔ چنانچہ اگر اول سے
یوں کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید میں گزرا کہ اپنی جورو
کو یہ کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل
اس نے ایک طلاق مراد لی ہے پس جب کہا کہ ابھی میں نے ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا ۔م۔ پھر پہلی رجعی
نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہوں گی ۔ وکذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق ۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش
طلاق سے ہے ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑے گی اور واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج
ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو افحش ہو کر بائنہ ہوگئی ۔ لانہ انما یوصف بھذا الوصف
باعتبار اثرہ ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی
مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اس کو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ وھو البینونۃ فی
الحال ۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بائنہ ہو جانا ۔ فصار کقولہ بائن ۔ تو گویا یوں کہا کہ تو طالقہ بطلاق
بائن ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ فاحش یا افحش حد اعتدال سے خارج ہے اور افحش تو انتہائے درجہ بڑھا ہوا ہے
تو چاہیئے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو ۔ جواب یہ کہ کبھی افحش بمعنی فاحش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی
ہے پس اسی حد تک حکم ہوا ۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے ہکذا ظہر للمترجم فاحفظہ ۔م۔ اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ
بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لمبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں
ایک طلاق بائن ہوگی ۔مف۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او
اسوءہ ۔ لما ذکرنا ۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک
بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا
ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں ۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ ۔ اور یوں
ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی ۔ لان الرجعی ھو
السنۃ فیکون البدعۃ وطلاق الشیطان بائنا ۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے تو
طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی ۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لا یکون
بائنا الا بالنیۃ ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ بدعت ہے تو یہ
بائنہ طلاق نہ ہوگی مگر نیت کے ساتھ ۔ لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض ۔ کیونکہ
طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلابد من النیة - تو نیت ہونا ضرور ہے ف کہ جب اس بدعت
سے بائن کی نیت ہو یا طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی ۔ ——— پس اگر کچھ نیت
نہ ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ فافہم۔ م۔ وعن محمد انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق
الشیطان یکون رجعیا - اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق
شیطان ہے تو رجعی طلاق واقع ہوگی ف تو امام محمدؒ نے طلاق بدعت میں ابویوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان
کو بھی خارج کیا۔ لان ھذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالة الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق
دینے سے ثبوت ہوجاتا ہے ف کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھ کر طلاق دینا معصیت واتباع شیطان ہے تو وہ
طلاق الشیطان و بدعت ہوگی۔ فلا یثبت البینونة بالشك - تو مشکوک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا
ثبوت نہیں ہوگا ف کیونکہ اس کے قول کا مصداق اس طرح ہوجائے گا کہ عورت جس وقت حیض سے ہو تو اس
کی کہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت و طلاق شیطان ہوگی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو
تو بائنہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابویوسف ہے اور یہی احق للفتوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کالجبل۔
اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف یعنی بطلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی۔ لان التشبیه به
یوجب زیادة لا محالة - کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے ف پھر زیادتی یا
تو ذات میں ہو یعنی طلاقیں تین کردیا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے
چنانچہ فرمایا۔ وذلك باثبات زیادة الوصف - اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیا ہے ف
یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اس میں زیادتی یہ کہ جدائی بائنہ ہوگی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل - اور
یوں ہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ
پہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ یہاں مانند و مشابہ بھی صرف زیادتی
کی راہ سے ہوسکتا ہے اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوائے بھی مشابہت ہوسکتی ہے
مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ وقال ابویوسف
یکون رجعیا لان الجبل شئ واحد فکان تشبیها به فی توحده - اور ابویوسفؒ نے کہا کہ طلاق
رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف اور شاید مراد
یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اس کے تشبیہ کے وجوہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ
زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی
ہوئی اور اگر اس نے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں مشابہت لی ہے تو بائنہ ہوجائے
گی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم شہیدؒ کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایہ کے ہے لکھا کہ اگر کہا کہ تو طالقہ اکثر
الطلاق ہے تو تین طلاقیں ہیں اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر دو کا
دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیئے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ
تو طالقہ بطلاق جس کا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقیں نہ ہوں گی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا
کہ تو طالقہ احسن الطلاق و خیر الطلاق و اعدل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے۔

اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالق بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔

نوادر۔ اور ابن سماعہ میں ہے کہ تو طالق اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی وامام محمد کے نزدیک بائنہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔ ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ اشد الطلاق ہے۔ او کالف - یا مانند ہزار ہے او ملأ البیت یا بھر گھر ہے۔ فهی واحدة بائنة - تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ الا ان ینوی ثلثا - مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ف پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق۔ دوم کالف مانند ہزار، سوم گھر بھر کی۔ اما الاول فلانه وصفه بالشدة - اول یعنی اشد میں یہ حکم اس واسطے کہ اس نے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف پس لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی ومحکمی کے ہیں پس طلاق شدید کے معنی طلاق مضبوط ومحکم۔ وهو البائن - یہی طلاق بائن ہے۔ لانه لا یحتمل الانتقاض والانتقاض - کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتمله اور رجعی طلاق قابل ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف کیونکہ اس میں جدا کیا پھر چاہا رجوع کر لیا، تو خالی رجعی پر کفایت نہ ہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اس کا اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو تو تین طلاقیں بھی بدرجۂ اولی ایسی ہی ہیں بلکہ ان میں تو حلالہ ضرور ہے لہذا یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے جواب یہ کہ۔ انما تصح نية الثلث لذكره المصدر - تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف یعنی اشد الطلاق، میں طلاق مذکور ہے فعلی ہذا اگر یوں کہا کہ تو مطلقہ شدیدہ ہے تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہئے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ جبکہ مغلظ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو محتمل ہوا اور ایک ادنیٰ درجہ ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہے اور اگر اس نے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے۔ فاحفظ۔ م۔

یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ واما الثانی - رہا بیان دوم ف یعنی مانند ہزار۔ فلانه قد یراد بهذا التشبيه فی القوة تارة وفی العدد اخری - تو اس وجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ ف قوت کی مثال یہ کہ۔ يقال هو الف رجل - بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویراد به القوة - اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے ف اور عدد کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرضیکہ تو طالقہ مانند ہزار ہے اس میں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر مانند کے ہزار کے ہے۔ فيصح نية الامرين - تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے ف پس اگر اس نے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی الطلاق ہے تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا ہے پس وہ طلاق کی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ تو اس وقت کہ اس کی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند فقدانها - اور نیت کچھ نہ ہونے کے وقت۔ يثبت اقلهما - دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف اور وہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہے۔ وعن محمد انه يقع الثلث عند

عدم النیة لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاھرًا - اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہ ہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے ف اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہ ہو پس تین طلاق ہوں گی - کما اذا قال انت طالق کعدد الف - جیسے کسی نے کہا کہ تو طالقہ مانند ہزار کے ہے ف تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالقہ مانند ہزار ہے یہی حکم ہوگا یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث - رہا لفظ سوم ف گھر بھر طلاق۔ فلان الشیٔ قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ و قد یملا لکثرتہ - تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اس واسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھڑی کو بھر لیتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھڑی کو بھرتی ہے ف تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد ہے۔ فای ذلک نوی صحت نیتہ - تو دونوں میں سے جس کی نیت ہو صحیح ہے ف پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائنہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھرپور کا لحاظ کرکے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لی جاویں اس واسطے کہ بھرپور طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اس وقت کہ اس کی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النیة ثبت الاقل - اور نیت ندارد ہونے کی صورت میں جو کمتر ہے وہ ثابت ہوگی ف یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا صورتوں میں تشبیہ شدید یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اس نے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اس کی جزئیات بیان کرتے میں بہت طول کا کلام ہے لہذا امام مصنفؒ نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابوحنیفہؒ وان کے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند ابی حنیفة - پھر قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ - انہ متی شبہ الطلاق بشیٔ یقع بائنا ای شیٔ کان المشبہ بہ جب اس نے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو ف بذات خود عظیم وکثیر وغیرہ ہو یا حقیر وقلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم اولم یذکر خواہ اس نے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو ف یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہے یا بڑائی وبزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لما ھو من ان التشبیہ یقتضی زیادة وصف اس کی وجہ وہ ہے جو سابق میں گزری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے ف پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہئے اور پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا مغلظہ ہو جاوے تو لامحالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ وعند ابی یوسف ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اس نے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیٔ کان المشبہ بہ - چاہے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف حتی کہ اگر کہا کہ تجھے چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی وبزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبیہ قد یکون فی التوحید علی التجرید - کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود تھی اس سے تجرید کرلی یعنی جس خیال سے تشبیہ

دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ
سے تشبیہ دی اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضرور رہے۔ اما ذکر العظم فللزیادۃ
لامحالۃ۔ رہا بزرگی کا ذکر تو لامحالہ زیادتی کے واسطے ہو گا ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف پہاڑ
کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائے گا تو لامحالہ کہا جاوے
کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور یہ تشبیہ اس طلاق پر
زائد ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ وعند زفر ان کان المشبہ بہ مایوصف بالعظم عند الناس یقع بائنا۔
اور زفرؒ کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی سے موصوف ہو۔
(جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہو گی ف۔ قاضی یہی حکم کرے گا اگرچہ اس شخص نے اس کو چھوٹا حقیر سمجھا ہو۔ والا فھو
رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اس کی تشبیہ سے طلاق رجعی رہے گی ف۔ لیکن یہ
کہنا لازم ہو گا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جس کا کچھ فائدہ نہیں ہے حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے۔
علاوہ اس کے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق
دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی مفتی مرحوم نے رائگاں کر دی۔ غفر اللہ تعالی لنا ولہ بفضلہ العمیم وھو ارحم الراحمین پھر سب
تو بیان کیا۔ اور شاگرد وارشد جناب امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفۃؒ
وقیل مع ابی یوسفؒ — بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے استاد امام اجل ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں یعنی
جو امامؒ کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں ف۔ قول دوم اظہر ہے۔
بیانہ فی قولہ مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ مثل الجبل مثل عظم الجبل۔ اس اختلاف کا ظہور اس
قول میں کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے۔
ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اس نے کہا کہ تو طالقہ مثل سوئی کے
سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفرؒ کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ
سر سوزن کے بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اس نے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف کے نزدیک طلاق
بائن ہے۔ زفرؒ کے نزدیک رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ
کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفرؒ کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک
فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہو گی۔ کیونکہ امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہو گئی اور زفرؒ کے نزدیک پہاڑ کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم
کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صریح ہے۔ م ع۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس کی
کچھ نیت نہ ہو اور اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی
میں تو بائنہ ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی
یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برف میں ہے اور اسی طرح جو امام
ابو حنیفہؒ کے واسطے اصل بیان کی کہ طلاق تشبیہ سے بائنہ ہو جائے گی۔

اس سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کہے تو طالقہ مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہوجانا بہت بعید ہے کذا فی الفتح۔ میں کہتا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں مصرح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی۔ چنانچہ سابق میں عینیؒ سے منقول ہوچکا فتذکرہم ولو قال انت طالق تطلیقة شدیدة او عریضة او طویلة فھی واحدة بائنة - اور اگر اس نے کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہے تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان ما لا یمکن تدارکہ یشتد علیہ وھو البائن - کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی۔ اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے ف۔ پس بائنہ واقع ہوگی۔ وما یصعب تدارکہ یقال لھذا الامر طول وعرض - اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کہتے ہیں کہ یہ لمبا چوڑا کام ہے ف۔ تو وہ بھی مانند بائنہ کے ہوگیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف انہ یقع بھا رجعیة لان ھذا الوصف لا یلیق بہ فیلغو۔ اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کے واسطے ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا۔ ف۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے ان صورتوں کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزیادة والشدة کان بائنا - الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اس کی مثال میں طلاق بائن وافحش الطلاق واخبث الطلاق وطلاق الشیطان وطلاق مانند کوہ واشد الطلاق یا مانند ہزار و تطلیقہ شدیدہ و طلاق طویل عریض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی۔ ولو نوی الثلث فی ھذہ الفصول صحت نیتہ لتنوع البینونة علی ما مر والواقع بھا بائن۔ اور اگر اس نے ان سب صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہے (یک طلاق یا بسہ طلاق) چنانچہ گزرا اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے ف۔ تو بدوں نیت کے جو کمتر ہے یعنی یک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی۔ یہی صدر شہیدؒ نے ذکر فرمایا ہے اور امام عتابیؒ نے کہا کہ اخیر صورت میں جب کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ ہے تو اس میں تطلیقہ واحدۃ کے معنی حاصل ہیں۔

پس شمس الائمہؒ کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلیقہ طویلہ وعریضہ میں ہے اور اسی کو اختیار کرکے کہا کہ صحیح یہ کہ اس میں تین کی نیت نہیں صحیح ہے غایۃ البیان میں کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل میں نیت ثلث نہیں صحیح ہے۔ کما فی الفتح والعینی۔ پھر عینیؒ نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل وعریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول وعرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعداد طلقات زائد نہیں ہوسکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا بڑھ جائے گا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تائے وحدت کچھ منافی نہیں تو تین طلاقیں جنس کامل ہے یعنی وہ ایک فرد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ تجھے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی ابتدائے شرح جامی میں الکلمہ کے تاء کے واسطے مصرح ہیں پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول

یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان بیان میں ہے ف۔ واضح ہے کہ غیر مدخولہ پر عدت نہیں تو اس کی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گزرنے کے بائنہ ہوتی ہے۔ واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها - اور جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دیں ف۔ پس اگر تینوں طلاقیں مجموعہ بطور بدعت کے ایک کلمہ سے دے دیں۔ وقعن علیها تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی ف۔ اور اس کا یہ اثر ہوگا کہ بدون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عورت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف - کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے ف۔ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا۔ تو طالقہ ثلث ہے۔ لان معناہ طلاقا ثلثا - کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقاً ثلثاً ف۔ تو طلاق مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثا اس کی صفت ہے۔ علی ما بیناہ۔ چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قوله انت طالق ایقاعاً علیحدہ۔ تو اس کا یہ قول کہ انت طالقٌ، کچھ علیحدہ ایقاع طلاق نہیں ہے ف۔ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے ایک طلاق پڑ کر بائنہ ہو گئی پھر ثلثا کہنا بیکار رہا بلکہ مفعول مطلق سے طلاق پڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں فیقعن جملة تو سب طلاقیں یکبارگی واقع ہو گئیں ف۔ اور اس میں کچھ مشکل نہیں کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ تعذر ہے کہ اول طلاق سے بائنہ ہو گئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقاً ثلثا علیحدہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ میں بولا جاوے تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اس کے کہ مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہو جائیں گی۔ فان فرق الطلاق۔ اور اگر اس نے طلاق کو متفرق کیا ف۔ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بانت بالاول ولم یقع الثانیة والثالثة - تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہو گئی اور دوسری و تیسری واقع نہ ہوگی۔ وذلك مثل ان یقول انت طالق طالق طالق اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے۔ لان كل واحد ایقاع علیحدة - کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طلاق علیحدہ ایقاع ہے۔ اذ لم یذکر فی آخر کلامه ما یغیر صدرہ - کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخر میں ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے حتی یتوقف علیه - حتی کہ واقع ہونا اس امر پر موقوف ہو جاوے ف۔ جیسے کہا کہ تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھر میں جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں ہے کہ تجھے میں نے ایک طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دے دی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو مطلقہ ہوگی۔ اسی طرح تو طالقہ طالقہ طالقہ مجموعی ہے کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت مطلقة طلاقاً ثلثاً تو یہ پہلی صورت ہو گئی۔ اور جب اس نے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالقہ یعنی تجھ میں صفت طالقہ ہے۔ اسی طرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالقہ کرنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال - تو پہلی تطلیق فی الحال واقع ہوگی ف۔ پس وہ بائنہ ہو گئی۔ فتصادفها الثانیه وهی مبانة - پھر دوسری اس کو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقطع ہے ف۔ تو کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ زوجیت کا لگاؤ تام ہو۔ لہٰذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقیں دیں پھر اسی وقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ وکذا اذا قال انت واحدة وواحدة وقعت واحدة - اور اسی طرح

اگر عورت کو کہا کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ لما ذکرنا انہا بانت بالاولی ۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدۃ ۔ اور اگر شوہر نے جورو کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ ہے۔ فماتت قبل قولہ واحدۃ۔ مگر عورت اس کے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی ف یعنی مرد کا واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہم ہوتا ہے کہ انت طالقۃ۔ تو طالقہ۔ اسی قدر سے اس پر طلاق ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اس واسطے کہ تمام کلام تو انت طلاق واحدہ تک سب ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقا" واحدۃ پس اگر خالی انت طالق کہتا تو واقع ہو جاتی اور یہاں واقع نہ ہوگی ۔ کان باطلا یہ کلام رائگاں گیا۔ لانہ قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اس نے طلاق وصف کو عدد سے ملانا چاہا ف اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہو العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے ف کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں معتبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طلاق ہو اور تین عدد مل کر چار ہو جاویں پس ایسی صورت میں صرف عدد معتبر ہوتا ہے۔ فاذا ماتت قبل ذکر العدد فات المحل قبل الایقاع فبطل ۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہوگئی۔ وکذا اذا قال انت طالق ثنتین او ثلثا ۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالقہ بدو طلاق یا بسہ طلاق ہے ف مگر دو یا تین کہنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورہ بالا ف کہ عدد معتبر کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ وہذہ تجانس ماقبلہا من حیث المعنی اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ از راہ معنی کے ہم جنس ہے ف یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدد سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی متفرق عدد سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رائگاں جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ ۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ واحدہ قبل واحدہ ہے ف یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہے۔ او بعدہا واحدۃ یا ایک جس کے بعد ایک ہے۔ وقعت واحدۃ ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اس نے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدۃ قبل واحدہ ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعدہا واحدۃ ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالقہ بواحدہ ہے قبل واحدہ کے گویا کہتا ہے کہ یہ طلاق واحد تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی ۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحدہ ملی اس کے بعد واحدہ دوسری ملی ۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جاننا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی، یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہئے ۔ والاصل انہ متی ذکر شیئین ۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اس نے دو چیزیں ذکر کیں ف جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف ۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا ف جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا ۔ اگر ظرف کو ہائے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے ف جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحدۃ بعدہا واحدۃ ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی اس کی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو۔ جیسے کہو کہ

آیا زید قبل اس کے عمرو ف یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے
آیا پھر زید آیا لہٰذا انت طالق واحدۃ بعدھا واحدۃ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے
ہوگئی تو ظاہر ہے کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہے۔ یہ تو اس وقت کہ ظرف کے ساتھ "ہا" کنایہ ملائی ہو۔
وان لم یقرنھا بھاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا — اور اگر اس نے ظرف کے ساتھ "ہا" کنایہ نہیں
ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا
میرے پاس زید قبل عمرو کے ف یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمرو سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول
صورت میں انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدۃ ایسی دیتا ہوں
جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی لیکن
یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایک
طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤں۔ والایقاع الطلاق فی الماضی
ایقاع فی الحال — اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے ف کیونکہ طلاق تو
کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان کرنے و خبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ زمانہ ماضی میں اگر دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ بھی بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع
وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاسناد لیس فی وسعہ — کیونکہ ماضی کی
صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ
صفۃ للاولی — تو قبل ہونا جو اس کے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں مفہوم ہے وہ واحدہ
اول کی صفت ہے ف یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے یعنی
اس کو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا کہ یہ جہالت ہے وہ زمانہ ماضی میں اس کے کرنے سے
نہیں ہو سکتی تو لامحالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اسی وقت رہی جس کے قبل ہوگی۔ فتبین بالاولی فلا
تقع الثانیۃ - پس وہ اول واحدہ سے بائنہ ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی ف رہی دوسری
صورت یعنی واحدۃ بعدہا واحدۃ تو فرمایا کہ۔ والبعدیۃ فی قولہ بعدھا واحدۃ صفۃ للاخیرۃ - اور بعد ہونا
جو اس کے قول بعدہا واحدۃ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ
ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولی - تو اول
واحدہ کے ساتھ عورت بائنہ ہو گئی ف پس بعد والی بیکار ہو گئی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ
قبل واحدہ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد
کے قبل ذکر کی ہے، یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی
وجہ سے ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدۃ قبلھا واحدۃ تقع ثنتان -
اور اگر اس نے کہا کہ تو طالق واحدہ جس کے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑ جاویں گی۔ لان القبلیۃ صفۃ
للثانیۃ - کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت ہے۔ لاتصالھا بحرف الکنایۃ - کیونکہ قبل کے ساتھ
ہا کنایہ متصل ہے ف تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق ہے حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے۔

فاقتضی ایقاعہا فی الماضی - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی - وایقاعہا فی الحال - اور خود زمانہ حال میں پڑی - غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال - لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی کہ حال میں واقع ہوف۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی - اور حال میں خود موجود ہے۔ فتقترنان فتقعان - تو دونوں مل گئیں پس دونوں واقع ہو جاویں گی ف۔ جیسے غیر مدخولہ سے کہا کہ تجھ پر دو طلاقیں فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکذا اذا قال انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ یقع ثنتان - یوں ہی اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی ف۔ کیونکہ جب اس نے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن متصل کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آوے گی تو دونوں مل گئیں - لان البعدیۃ صفۃ للاولی - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف۔ موافق اصل مذکورہ کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے اس لئے کہ واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقتضی ایقاع الواحدۃ فی الحال - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ھذہ - اور اس سے پہلے دوسری واقع ہوف۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فتقترنان - تو دونوں طلاقیں مل گئیں ف۔ گویا اس نے کہا کہ فی الحال تجھ پر دو طلاقیں ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدۃ مع واحدۃ او معہا واحدۃ تقع ثنتان - اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اس کے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کلمۃ مع للقران - کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔

وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدۃ تقع واحدۃ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ واحدہ کہ اس کے ساتھ میں واحدہ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکنایۃ تقتضی سبق المکنی عنہ لا محالۃ۔ اس واسطے کہ کنایہ مقتضی ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہو جائے ف۔ یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود ہو تب اس کی طرف ضمیر راجع ہو پھر اس کے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور خلاف یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہولے تب اس کے ساتھ میں دوسری ہو لیکن جواب یہ ہے کہ خیال وقصد میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً ہم نے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کی انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملا کر اٹھا دیں پھر ہم نے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے۔ فافہم - م۔ یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے۔ وفی المدخول بہا یقع ثنتان فی الوجود کلہا - اور مدخولہ عورت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے ف۔ کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وواحدۃ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ

عورت داخل ہوئی۔ وقعت علیھا واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان ۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہوں گی ف۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو مؤخر کیا یعنی۔ ولو قال لھا انت طالق واحدۃ وواحدۃ ان دخلت الدار ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت عورت غیر مدخولہ اس گھر میں گئی۔ طلقت ثنتین بالاجماع ۔ تو بالاجماع وہ دونوں طلاقوں سے طالقہ ہو جائے گی ف۔ پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے۔ لھما ان حرف الواو للجمع المطلق ۔ صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقیں واقع ہونے میں) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے ف۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے غرضیکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے جس طرح آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر ہم نے کہا کہ آیت وضوء میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا الخ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا اور یہ نہیں کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا فاء نہیں ہے جس کے معنی یکے بعد دیگرے ہے تو حاصل یہ نکلا کہ وضوء میں منہ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جس کو مقدم کرو چاہے جس کو مؤخر کرو ف۔ ہاں ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھولے تو بھی وضوء ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے فتعلقن جملۃ تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہوں گی ف۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو دونوں کا مجموعہ واقع ہوگا کما اذا نص علی الثنتین جیسے اس صورت میں کہ اس نے منصوص یوں کہا کہ ف۔ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھ پر دو طلاقیں ہیں او آخر الشرط۔ اس نے شرط کو پیچھے کر دیا ف۔ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی تو بالاجماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یونہی شرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہوں گی لہ ان الجمع المطلق یحتمل القران والترتیب امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف۔ پھر تم نے اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیوں کر لے لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ شرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاویں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جاویں تو جمع ہونا دو طرح ہو جائے گا فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان پس اگر اول طریقہ کا اعتبار کرو تو دونوں واقع ہو جاویں گے۔ وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدۃ۔ اور دوسرے طریقہ کا اعتبار کرنے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی ف۔ کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہوگی تو وہ بائنہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا۔ کما اذا نجز بھذہ اللفظۃ ۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دے دے ف۔ یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے تو وہاں دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی۔ اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھ پر دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی اور اگر کہے تجھ پر ایک بعد ایک کے ہے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہرحال واقع ہوگی۔ رہی دوسری تو اس میں شک ہے۔ فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف ما اذا اخر الشرط۔ بخلاف اس کے جبکہ اس نے شرط کو مؤخر کیا ف۔ اور کہا کہ تو طالقہ واحدہ واحدہ ہے بشرطیکہ تو اس گھر میں جائے

یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط تو ابتدائے کلام کو بدل دینے والی ہے ف ــ تو جب کہا کہ تو طالقہ ہے تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اس نے شرط لائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فیتوقف الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف ــ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اس کے اور شرط کے درمیان ہے وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اس شرط پر ہوگئیں۔ فیقعن جملة - تو دونوں ساتھ ہی واقع ہوں گی۔ ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ف ــ یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہے تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اس نے کہا کہ اب تو واحدہ وواحدہ ہے پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہیں پس فوراً واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔

اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہے تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی تو دونوں واقع ہو جاویں گی۔ یہ حرف واو کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء اور اگر حرف فاء سے عطف کیا ف ــ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ پس واحدہ ہے تو اس میں اختلاف الروایہ ہے۔ فھو علی ھذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل میں یہ بھی با اختلاف مذکورہ بالا ہے ف ــ چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہوں گی خواہ شرط کو مقدم کہے یا موخر کرے اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہوں گی لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقیب اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لئے ہے ف ــ جب کہا کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہے اگر گھر میں جاوے۔ اس کے یہ معنی کہ واحدہ ہے اس کے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے۔ تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فھو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے ف ــ کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے فافہم - م۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اس کو یہاں تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ واما الضرب الثانی وھو الکنایات لا یقع بھا الطلاق الا بالنیة او بدلالة الحال - اور رہی دوسری قسم طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف ــ وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاتی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانھا غیر موضوعة للطلاق - اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محتمل ہیں ف ــ شاید طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف ــ یعنی نیت کہے کہ میں نے یہ معنی مراد لئے یا ایسی

حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دے دے۔ مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیئے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے عورت نے کہا کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تجھی تو میں جانتی ہوں کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانہ کر یا جا اپنی راہ لے۔ یا مانند اس کے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لئے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنایہ طلاق ہوتا ہے اور دوسری زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظ۔ م۔

قال وھی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی ولا یقع بہا الا واحدۃ۔ قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں از انجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق پڑتی ہے اور ان سے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد واقع نہیں ہوتی ہے۔ وھی قولہ اعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدۃ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان لفظ اول ف یعنی تو اعتداد کر کنایہ طلاق ہے۔ فلانہا تحتمل الاعتداد عن النکاح وتحتمل اعتداد نعم اللہ تعالیٰ سو اس واسطے کہ یہ نکاح کے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے ف کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی شمار کرنا لیکن محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لئے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر ہوں گے۔ فان نوی الاول تعین نیتہ۔ پھر اگر اس نے عدت نکاح کے معنی مراد لئے تو اس کی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے ف پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اس نے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی ف جس کی عدت بیٹھے۔ والطلاق یعقب الرجعۃ۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت اس کے پیچھے لگی ہے ف یعنی چاہے رجعت کرلے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں متقرر ہوا کہ شرع تعالیٰ جب حکم ہوا اما الاقتضاء جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضاء سے دوسری چیز کا حکم دینا ثبوت کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت سے فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض ہے لیکن نماز مذکور بدون اس کے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑ کر دوڑ جانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب عدت نکاح میں بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ اور یہ معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کرلے۔ م۔ واما الثانیۃ۔ اور بیان لفظ دوم ف استبرئی رحمک۔ نیت پر کنایہ رجعی ہے۔ فلانہا تستعمل یعنی الاعتداد۔ سو اس واسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ف اس لئے کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر، حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہے کیونکہ جب ایام عدت میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حمل نہیں ہے لانہ تصریح بما ھو المقصود منہ فکان بمنزلتہ۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا ف کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔

وتحتمل الاستبراء لیطلقها - اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برائت اس واسطے دریافت کرتا کہ شوہر اس کو طلاق
دے ف سے تاکہ ایسا نہ ہو کہ حاملہ ہو تو بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برائت دریافت کرتا
کہ تجھے طلاق دے دوں پس ضروری مقتضی نہ ہوا کہ طلاق پڑ چکی ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے
تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثۃ - رہا بیان لفظ سوم ف سے انت واحدۃ کنایہ رجعی
ہے۔ فلانہا تحتمل - سو اس واسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے ف سے جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ لفظی نحو کے ساتھ ہے
وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول - ان یکون نعتا لمصدر محذوف یہ کہ واحدۃ صفت مصدر
محذوف کی ہو۔ معناہ تطلیقۃ واحدۃ - معنی اس کے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف سے تو اس صورت میں یہ صریح
طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ جعل کانہ قالہ والطلاق یعقب الرجعۃ - پس اگر اس نے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا
جائے گا کہ گویا اس نے کہہ دیا اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت لگی ہے ف سے پھر یہ تو اول احتمال پر ہے۔ ویحتمل غیرہ
اور دوم یہ کہ اس کے سوائے معنی ہوں۔ وھو ان یکون واحدۃ عندہ او عند قومہ - وہ یہ کہ تو
میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے ف سے یعنی خوبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے۔ اس طرح کہ انت ثابتہ
واحدۃ۔ پس مبتدا و خبر تو انت ثابتہ ہے اور واحدۃً منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہے یا انت مبتداء اور واحدۃ خبر ہے اور
خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اس کی جہالت ہے جس کا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے۔ م۔ بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ
یا تو طلاق کو محتمل ہیں یا غیر کو تو اس واسطے صریح طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت ھذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ
یحتاج فیہا الی النیۃ - اور جبکہ یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو ان میں نیت ضرور ہے ف سے جب
طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولا یقع الا
واحدۃ۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر
کیونکہ ان میں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدر ہے ف سے چنانچہ اعتدی واستبرئی الرحم میں تو
نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدۃ میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق
واحدۃ۔ پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی۔ ولو کان مظہرا لا یقع بہ الا واحدۃ -
اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوتی۔ فاذا کان مضمرا اولی -
تو جب یہ قول یہاں مقدر رہا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف سے اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ
واحدۃ - لاتے ہو اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہئے کیونکہ مصدر اس کو محتمل ہوتا ہے جواب دیا کہ -
وفی قولہ واحدۃ ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث - یعنی
انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مذکور رہا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہے۔
ف سے اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محتمل تھا مگر جب واحدۃ سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی
واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت ہے جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہے اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں
ہے فافہم - م - ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ - واضح ہو کہ انت واحدۃ میں واحدۃ کے اعراب کا
کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہے ف سے خواہ وہ انت واحدۃ پیش سے یا فتحہ سے یا ساکن بولے - بہرحال اگر
اس نے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ وھو الصحیح اور یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام لا یمیزون بین

وجوہ الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں بنتا ہے اگر اس نے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو نیت کے وقت واقع ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کنایات میں سے پہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جن سے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے رہی دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب ان سے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ وان نوى ثلثا كان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ وان نوى ثنتين كانت واحدة بائنة۔ اور اگر اس لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف پس ان الفاظ سے بہرحال بائنہ واقع ہوتی ہے وهذا مثل قوله انت بائن۔ اور اس کی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہے ف بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہے سب سے نرالا کینڈا ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ وبتة۔ اور تو بتہ ہے۔ وبتلة۔ یا تو بتلہ ہے ف دونوں کے معنی قطع کے ہیں۔ وحرام۔ یا تو حرام ہے ف جس میں تصرف جائز نہ ہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام۔ وحبلك على غاربك۔ یا تیری رسی تیری گردن پر ف جیسے اونٹنی کی رسی اس کی گردن میں لپیٹ کر چھوڑتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہے خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد ہو۔ والحقي باهلك۔ یا اپنوں سے جا مل ف خواہ ملاقات کے لئے یا مجھ سے مطلقہ ہو کر جیسی نیت ہو۔ وخلية یا تو خلیہ ہے ف چھٹی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہے یا نکاح کی قید سے وبرية یا تو بریہ ف کام کاج سے بری ہے یا عقد نکاح سے۔ ووهبتك لاهلك - یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا ف خواہ اس لئے کہ طلاق دے دی یا تجھ پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دے دی۔ وسرحتك - یا تجھے میں نے تسریح کیا ف جیسے جانور کو کھول کر رواں کرتے ہیں تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرے یا طلاق دے دی۔ وفارقتك۔ یا میں نے تجھ سے مفارقت کی ف چند روز کے لئے کہیں جاؤں گا یا تجھے طلاق دے دی۔ وامرك بيدك - یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہے ف خواہ امور خانہ داری کا کام کاج یا امر طلاق تیرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائنہ واقع ہوگی اور اگر تین طلاقیں لیں اور مرد کی نیت ہے تو واقع ہو جاویں گی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہ ہوگی۔ واختاری۔ یا تو اختیار کر ف اچھی خصلت کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہیں۔ ع۔ وانت حرة۔ یا تو آزادہ ہے ف کسی کی لونڈی نہیں یا قید نکاح سے آزاد ہے۔ وتقنعی۔ یا کہا کہ تو قناع چہرہ پر ڈال لے ف تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھ سے بائنہ ہوگئی وتخمری۔ یا تو خمار اوڑھ ف تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ واستتری۔ یا تو پردہ کر ف تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھ سے بائنہ ہوگئی۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقنعی وتخمری واستتری بھی سابق طلاق کو مقتضی ہیں پس چاہیے کہ رجعیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ رجعی میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو سنگھار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اس نے دیکھنا حرام کیا تو یہ طلاق بائنہ ہی ہے۔ م۔ واعزبي اور دور ہو جا ف یعنی مجھ سے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھ سے بائنہ ہوگئی اب اپنے والدین کے یہاں جا اور میرے پاس

سے دور ہو۔ واخرجی۔ یا نکل جا تاکہ زیارت کرے یا مجھ سے بائنہ ہو گئی میرے یہاں سے جا۔ واذھبی۔ یا چل دے ف کام کر یا مجھ سے بائنہ ہو گئی۔ وقومی۔ یا اٹھ کھڑی ہو ف کچھ کام کر یا مجھ سے بائنہ ہو گئی۔ وابتغی الازواج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے ف یعنی اپنی جوڑ کی گویاں عورتیں تلاش کرے تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھ سے بائنہ ہو گئی اپنے واسطے شوہروں کو تلاش کر۔ پس یہ سب کنایات ہیں ان میں اگر نیت طلاق ہو تو بائنہ واقع ہو گی۔ لانها تحتمل الطلاق وغيره فلا بد من النية۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی ہیں یا دوسرے معنی ہیں تو طلاق کی نیت ضرور ہے ف حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ ہ ف ع۔ الا ان يكون في حالة مذاكرة للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا۔ فيقع بها الطلاق في القضاء۔ تو حکم قاضی میں ان سے طلاق واقع ہو گی ف کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اس نے طلاق مراد لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ الا ان ينويه۔ مگر جبکہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوى بين هذه الالفاظ وهذا فيما لا يصلح ردا۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ قدوریؒ نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ میں ہے جو تردید میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ والجملة في ذلك ان الاحوال ثلثة۔ اور تمام کلام اس باب میں یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالة مطلقة وهي حالة الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے ف اس وقت عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔

وحالة مذاكرة الطلاق۔ اور دوم حالت مذاکرہ طلاق ف باہم خود مرد میں طلاق کا تذکرہ پہلے ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ وحالة الغضب اور سوم غصہ کی حالت والكنايات ثلثة اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ ما يصلح جوابا وردا۔ اول وہ کہ جواب اور رد ہو سکتے ہیں ف یعنی عورت نے طلاق مانگی اس کا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنایہ ہو سکتا ہے غرضیکہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا رد کے دونوں کے لائق ہیں۔ وما يصلح جوابا لا ردا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کنایہ جو جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ وما يصلح جوابا ويصلح سبا وشتيمة اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں۔ ففي حالة الرضاء لا يكون شيء منها طلاقا الا بالنية پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائے گا۔ والقول قوله في انكار النية لما قلنا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل ہیں تو نیت ضرور ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں یہ تو حالت رضا کا حکم ہے۔ وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردا في القضاء اور مذاکرۂ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہ ہو گی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں ف کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا اور قاضی اس کو طلاق قرار دے گا۔ مثل خلية بريه بائن بتة حرام اعتدي امرك بيدك اختاری جیسے ۱۔ خلیہ ۲۔ بریہ ۳۔ بائن ہے ۴۔ البتہ ہے ۵۔ حرام ہے ۶۔ تو عدت کر ۷۔ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے

۸- تو اختیار کر۔ لان الظاهر ان مرادہ الطلاق عند سوال الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اس کی مراد طلاق ہے ف اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کرے گا۔ ہاں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق ہوگی اگر اس نے درحقیقت مراد نہیں لی۔ و یصدق فیما یصلح جوابا و ردا - اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں ف تو جب اس نے کہا کہ میں نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قولہ اذهبی اخرجی تقنعی قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اس نے کہا کہ ۱۔ چل دے ۲۔ نکل جا ۳۔ مقنعہ ڈال لے ۴۔ اٹھ کھڑی ہو ۵۔ اوڑھنی سے منہ ڈھک ف استتری۔ اعزبی۔ یعنی پردہ کر لے ۷۔ میری نظر سے اوٹ ہو۔ العنایہ۔ وما یجری هذا المجری - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں ف کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں۔ لانہ یحتمل الرد وهو الادنی فحمل علیہ - کیونکہ یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محمول ہوئے ف کیونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنیٰ درجہ تو یقینی ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلیٰ کے واسطے دلیل قائم نہ ہو اور دلیل یہاں یہ کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ و فی حالۃ الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد او السب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں۔ ولا یصلح للرد والشتم اور رد و گالی دینے کو محتمل نہیں ہیں۔ کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱۔ تو عدت کر ۲۔ اختیار کر ۳۔ تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ میں اس کی تصدیق نہ ہوگی ف یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب یدل علی ارادۃ الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد تھی ف ہاں اگر اس نے پہلے سے گواہ کر لئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اس طرح کہوں گا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا اور یہ اشعار ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع نہ ہوگی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ لا ملک لی علیک اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میری تجھ پر کچھ ملک نہیں ہے۔ ولا سبیل لی علیک - یا میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے۔ وخلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑ دی۔ وفارقتک یا میں نے تجھے الگ کیا۔ انہ یصدق فی حالۃ الغضب تو حالت غضب میں اس کی تصدیق ہوگی ف اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لما فیہا من احتمال معنی السب - کیونکہ ان الفاظ میں گالی و بدگوئی کا احتمال ہے ف واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور تتمہ بعض دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے برادت جبھی ہوتی ہے کہ اس کو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ میں نے تیری طلاق تجھے ہبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قضاءً واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ، میرے تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھ سے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی اور کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں۔ جو چاہے اختیار کر لے تو اس میں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ

جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی ورنہ کوئی واقع نہ ہوگی۔ م۔ کہا کہ مہر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہے تو نیت سے واقع ہوگی کہا کہ تو میری جورو نہیں اور میں تیرا شوہر نہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہوا تو طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہے تو طلاق واقع ہو گی والجزئیات فی الفتاوی م ف'. قـ و وقوع البائن بماسوی الثلثة الاول مذھبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات میں سوائے اول تین الفاظ کے باقیوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے ف۔ مذہب ابی حنیفہ و اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ۔ وقال الشافعی یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے۔ لانہا کنایات عن الطلاق - کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولهذا تشترط النية وينتقص بها العدد۔ اور اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور ان سے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے ف۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے گھٹتا جاتا ہے حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دے دی تو عورت مغلظہ ہو کر بدون حلالہ اس کی منکوحہ نہیں ہو سکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعة كالصريح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے ف۔ لیکن اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔ ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف کے لائق ہے اور اس نے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے ف۔ تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائے گی رہا یہ کہ تینوں باتوں کی دلیل چاہیئے۔ ولاخفاء في الاهلية والمحلية تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بے فائدہ ہے۔ والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے ف۔ بدون اس کے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دی گئی۔ کیلا ینسد علیہ باب التدارک - تاکہ مرد پر تدارک کا دروازہ بند نہ ہو جائے ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہ ہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دے دے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرے تو جواب یہ ہے کہ ہاں رجوع کا تدارک تو ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا اگر عورت کی طرف سے مخمصہ میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لئلا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے ف۔ اس طرح کہ مثلاً عورت نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اس پر لیٹ گئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہوتی تو عورت کے ایسے فعل سے کچھ اس کا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھ کر راضی ہوئے کہ طلاق دینا بے فائدہ ہے پھر اتفاق کرنا چاہیئے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں۔

غرضیکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو لامحالہ طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے۔ پھر اس نے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی تو اس کے معنی

طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے صبح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپید ڈورا اسکا کنایہ ہے تو اس سے مراد وہی ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق کی مراد رجعی تو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہے۔ ولیست بکنایات علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنایہ درحقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لانہا عوامل فی حقائقہا۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں ف اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے مراد یہ کہ جماع کرنے سے اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً "تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ" تو اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھ سے بائنہ ہو گئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہ ہوا کیونکہ کنایہ تو مجازی قسم ہے تو ان کو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تم نے کہا کہ کنایہ نہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہ ہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو مستعمل ہے تو نیت سے وہ معنی لئے جاویں جو بائن کے ہیں اور بائن دو طرح پر ہے ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق۔ والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائن میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق ف بلکہ نیت اس واسطے کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد میں آیا یہ کہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عورتوں کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہے تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظہ طلاق بائن ہے اس کے واسطے نیت شرط ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربنائے زوال وصل کے ف کیونکہ طلاق تو قید کو دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہو گئی اور شرع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظہ ہو کر محتاج حلالہ ہے تو جب بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں اگر کہو کہ کنایہ میں ضرورت سے ایک بائن ثبوت ہوتی ہے اور تم نے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہے جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح پر ہے کبھی ایک بائنہ سے جس کو خفیفہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ سے جس کو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔

وانما تصح نیۃ الثلث فیہا لتنوع البینونۃ الی غلیظۃ وخفیفۃ۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظ و خفیف ف اور مشترکہ لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جس کی نیت ہو پس جب غلیظ کی نیت ہو تو غلیظ بائنہ ہو گی وعند انعدام النیۃ۔ اور جس وقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہ ہو ف تو لامحالہ انھیں دونوں میں سے کوئی مراد ہو گی لیکن ادنیٰ درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ یثبت الادنیٰ۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہو گی۔ ولا تصح نیۃ الثنتین عندنا۔ اور دو طلاقوں بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے ف پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافا للزفرؒ۔ بخلاف قول زفرؒ کے ف کہ ان کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لانہ عدد وقد بیناہ من قبل۔ کیونکہ دو تو عدد ہے اور ہم سابق میں بیان کر چکے ف کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔

پھر یہ سب اس وقت کہ اس نے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو۔ وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی - اور اگر عورت سے کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر ف سے بدون واو کے تینوں لفظ کہے۔ وقال نویت بالاولی طلاقا - اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی وبالباقی حیضا۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃ تصدیق کی طرح دین فی القضاء - حکم قضاء میں بھی تصدیق کیا جائے گا ف سے یعنی قاضی بھی اس کو صادق ٹھہرادے گا۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ - کیونکہ اول تو اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ف سے کیونکہ حقیقت عربی میں اعتدی کے معنی حیض کے عدت معروف ہیں۔ ولانہ یامر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاهر شاهدا له - اور اس لئے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی جورو کو بعد طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اس کے واسطے شاہد ہے ف سے اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہے۔ وان قال لم انو بالباقی شیئا - اور اگر اس نے کہا کہ باقی اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فهی ثلث تو یہ تین طلاقیں ہوں گی۔ لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بهذه الدلالة کیونکہ جب اس نے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیۃ - تو نیت سے انکار کرنے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی ف سے ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اس کے جب اس نے تینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے ف سے تو قول اسی کا معتبر ہے۔ حیث لا یقع شیء لانہ لا ظاهر یکذبه - چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ ایسی کوئی بات ظاہر نہیں جو اس کو جھوٹا بتلادے۔ وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولیین - اور بھی اس کے خلاف، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے نہیں کی ف سے تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدۃ۔ چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولیین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق - اس واسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی ف سے بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اس کی تکذیب نہیں کرتی ہے پس سچا قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ -

پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہ ہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائے گا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول قول الامین مع الیمین - اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہے ف سے خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس دولت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا کہ بات اس طرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری نیت یہ تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری تکذیب نہ ہو اسی کا قول معتبر ہے کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اس کے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سب حیض گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھا دے یوں ہی مرد کی نیت ہے۔ م۔

باب تفویض الطلاق !

فصل فی الاختیار

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں ہے اس میں تین فصلیں ہیں۔ اول فصل اختیار کے بیان میں ہے یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ واذا قال لامرأته اختاری ینوی بذلک الطلاق اوقال لها طلقی نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو درحالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہے یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ فلها ان تطلق نفسها ما دامت فی مجلسها ذلک۔ تو عورت کو اختیار رہا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود ہے فــ اور مجلس وہ بیٹھک اور وہ کام جب تک نہیں بدلے تب تک مجلس واحد ہے چاہے جتنی دیر ہو جاوے اور اس کا کچھ بیان صلوٰۃ سجدہ سہو میں گزرا۔ فان قامت منه۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہوگئی فــ بغیر اپنے کو طلاق دیئے۔ او اخذت فی عمل آخر۔ یا اس نے دوسرا کام شروع کر دیا۔ خرج الامر من یدها۔ تو اس کے ہاتھ سے اختیار نکل گیا فــ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اس کو اختیار ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائے گی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھڑیاں ہو جاویں۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے بعد اس کے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے لان المخیرة لها المجلس باجماع الصحابة رضی الله عنهم اجمعین کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اس کے واسطے مجلس تک حد ہے بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فــ قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ابن ابی نجیح عن مجاهد عن ابن مسعود قال اذا ملکها الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے۔ ثم رواه الطبرانی والبیهقی۔ من طریق عبد الرزاق اور عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد الله قال الخ یعنی جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اس کے واسطے خیار نہیں ہے یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے یہی معنی حضرت عمر و عثمان و عبد اللہ بن عمرو سے روایات کئے اس کے اسناد میں مثنی بن الصباح میں کلام ہے م فــ ع ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اس کو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مضر نہیں رہا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر جمہور سے موافقت اولی واقوی ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہے اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و نخعی کا اور بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیرہم کا قول ہے۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الی آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا

کہ میں مشورہ کس بات کا کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہؓ کو اپنے والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں جس خیار میں کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اس نے اختیار کیا تو واقع ہوگئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیوں کو فرمائیں کہ اگر تم دنیا کی زندگی واس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں تمتع دوں اور اچھی طرح طلاق دے کر روانہ کردوں۔ اس سے صریح ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لئے ہیں اور یہی لغت وعرف میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کئے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیبیوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وآخرت ان دونوں میں سے تم کو کیا بات پسند ہے اور یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتی کہ اگر وہ جواب دیں کہ ہم نے دنیا پسند کی تو طلاق نہیں واقع ہوجاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کروگی تو ہم ایسا کریں گے۔

الحاصل یہ خیار جس میں بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اس کے نفس کا اختیار دینا مراد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا واس کا مال پسند کرنا یا آخرت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آدے گا کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے جو فہم کیا وہ ان کی سمجھ ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اس لئے کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانه تمليك الفعل منها۔ اور اس لئے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔

والتمليكات يقتضي جوابا في المجلس اور جتنی تملیکات ہیں سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ كما في البيع۔ جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے اس قدر داموں کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کہے گا کہ میں نے قبول کرلی تو بائع کہاں سے لادے گا پس بالضرور اس کو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی دراز نہ ہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط والانعقاد نہ ہوگا۔

جواب یہ کہ ان سے تنگی شرع نے دور کردی ہے۔ الا ان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة کیونکہ مجلس کے ساعت مل کر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں ف۔ اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت اس نے مثلاً واسجد واقترب۔ آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو گویا اس نے ایک ساعت میں پڑھی پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے ایک کردیا۔ الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة

بالاشتغال بعمل آخر۔ لیکن جاننا چاہئے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرۃ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ ومجلس القتال غیرھما۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوائے ہے ف پس اگر ایک شخص اپنے دیوان خانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہٰذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس نے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ ویبطل خیارھا بمجرد القیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اس کا خیار جاتا رہے گا۔ ف بخلاف اس کے اگر کھڑی ہو اور اس کو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے تبدل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے ف تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف والسلم۔ برخلاف صرف وسلم کے ف صرف نقدو سونا و چاندی کی بیع ہے اور کمترشرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اشرفی ۱۶ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اس کو باطل نہیں کرے گا۔ یوں ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھرے گیہوں سپید مٹیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد ھناک الافتراق من غیر قبض۔ کیونکہ صرف وسلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہے ف اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے الگ ہوئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرضیکہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہے کہ اس نے لینے سے منہ موڑا تو اس کا خیار مٹ گیا۔ ثم لابد من النیۃ فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنی اختیار کر اس قول میں نیت ضرور ہے ف کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ یحتمل تخیرھا فی نفسھا وتخیرھا فی نوف آخر غیرھا کیونکہ وہ محتمل ہے کہ عورت کو اپنی نفس اختیار کرنے میں تخیر دے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی تخیر دے ف تو دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار دینے کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہے لہٰذا طلاق لی تو رجعی ہی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسھا فی قولہ اختاری کانت واحدۃ بائنۃ۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی ف یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی۔ پس اول ہی کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لایقع بھذا شیء وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی۔ لانہ لایملک الایقاع بھذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ واقع نہیں کر سکتا فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ دوسرے کو بھی سپرد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے ف یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس قیاس تو یہی ہے۔ الا انا استحسناہ لیکن ہم نے اس کو استحساناً جائز جانا ہے۔ لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے ف پس وہ حجت ہے ولانہ بسبیل من ان یستدیم نکاحھا او یفارقھا۔ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔

فیملك اقامتها مقام نفسه فی حق هذا الحکم۔ تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے ف تو جب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر۔ پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالقہ ہو گئی۔ ثم الواقع بها بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے۔ لان اختیارها نفسها بثبوت اختصاصها بها۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لئے مختص ہو گی ف ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اس کی ذات ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات کی خود مختار ہو گئی - وذلك فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے۔ ولا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف پس اختاری سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں ف بلکہ واحد ہے تو بائن بھی واحد ہو گی۔ بخلاف الابانة لان البینونة قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے۔ ف یک طلاق و لبسہ طلاق پس اگر بائنہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہوں گی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے، مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائنہ ہونا اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہئے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ بنیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کرے گی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اس کی مراد یہ کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہو گی۔ لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامه او فی کلامها اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضرور ہے ف یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا اور بدون اس کے لغو ہو گا۔ حتی لو قال لها اختاری فقالت قد اخترت فهو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف کچھ طلاق وغیرہ نہ ہو گی۔ لانه عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہم کو اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ وهو المفسر من احد الجانبين - اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو ف تو جس طرح وارد ہوا اسی طرح رکھا جائے گا کیونکہ وہ قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبهم لا یصلح تفسیر اللمبهم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم نہیں ہو سکتی ف مثلاً مرد نے کہا کہ تو اختیار کر اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہ ہوا کہ کیا چیز اختیار کی۔ تو جب مبہم سے تفسیر نہ ہوئی تو کلام مبہم رہا۔ ولا تعین مع الابهام - اور مبہم ہونے کیساتھ تعین نہیں ہوتا ف اور بغیر تعین کے طلاق نہیں ہو گی اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہے الجید۔ تو اختیار کر۔ اس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں بائنہ اور بدائع میں رجعیہ ہو گی۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہے اگر نیت نہ ہو تو رجعیہ ہے اور شاید کہ یہ قضاءً ہے واللہ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہونا ایسی صورت میں کہ خطاب مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دے دے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک

محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اس کو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہے گا۔ حتی کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اس کو علم ہوا تو اس کو کچھ اختیار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اختیار میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بنظر پورے خلاصے کے اور اسی کو امام مالکؒ نے مدخولہ میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ میں اگر اس نے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ وابن عباسؓ سے ایک رجعیہ مروی ہے اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونوں میں حد وسط ہے۔ پھر حضرت عمرؓ وابن مسعود وابن عباس کے قول کو ترجیح دی گئی اس طرح کہ قرآن میں طلاق معقب رجعت آئی ہے مگر جبکہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہے اس واسطے کہ بالاجماع طلاق بمال میں رجعیت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہے پس اسی طرح وہ طلاق خارج ہوئی جو بائن ہونے کے معنی میں ہے اور اگر عورت کے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہ ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار ہے جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمرؓ وابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئیں مف. ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علمائے صحابہ وتابعین کا قول ہے۔ م۔

ولو قال اختاری نفسک - اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت یقع واحدۃ بائنۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا لان کلامہ خرج مفسرا - کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ وکلامہا خرج جوابا لہ۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے۔ فیتضمن اعادتہ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف۔ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جس کا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے مثلاً پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہتے ہیں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطلیق یا اختیار انا بھی بجائے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ وکذا لو قال اختاری اختیارۃ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیارہ کو ف۔ یعنی بجائے النفس کو ہ کے اختیارہ کو کہا۔ فقالت اخترت پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف۔ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ لان التاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد کیونکہ اختیارہ میں جو تا ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہے۔ واختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری - اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دے دے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ فصار مفسرا من جانبہ - تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا ف۔ گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر یہ ایک بائنہ ہوتی ہے۔ ولو قال اختاری - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار نہ ہما ف۔ یعنی مبہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی - پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ اور نفس کی تفسیر کر دی۔ یقع الطلاق اذا نوی الزوج - تو طلاق واقع ہو جائے گی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان کلامہا مفسر وما نواہ الزوج من محتملات کلامہ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے

اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محتملات میں سے ہے ف تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر ف یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مقرر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی ف حالانکہ عقد نکاح وطلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہئے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لئے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ فھی طالق۔ یہ عورت طالقہ ہو گئی ف یعنی استحساناً بائنہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہ ہو ف کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ھذا مجرد وعد۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے ف جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کروں گی۔ او یحتملہ یا وعدہ کو محتمل ہے ف اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لھا طلقی نفسك فقالت انا اطلق نفسی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے دے پس اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی ف حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی۔ یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع نہ ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔ وجه الاستحسان حدیث عائشة رضی الله عنها۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ف جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھ پر ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مت کیجیو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالی کی آیات تلاوت کیں۔ قل لازواجك ان کنتن تردن الحیوة الدنیا۔ حتی کہ اجراً عظیما تک پڑھ کر سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔

ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اس کی آرائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دے کر اچھی تمتع سے رخصت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمہارے محسنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنے والدین سے مشورہ لوں۔ فانی ارید الله و رسوله الخ۔ سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو اور دار الآخرۃ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لا بل اختار الله و رسوله۔ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالی و اس کے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہانے لگا۔ حضرت عائشہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفرما دیں کہ عائشہ رض نے کیا اختیار کیا ہے۔

آپ نے اس کو منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کر دوں گا کہ عائشہ رض نے ایسا اختیار کیا ہے پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملہ صحیحین کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے۔ فانھا قالت لا بل اختار الله و رسوله۔ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ نے کہا کہ نہیں میں یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالی و اس کے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں ف پس دیکھو کہ اختار الله بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ النبی علیہ السلام جواباً منها اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حضرت عائشہ رض کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت الله۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہا امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دنیا یا آخرت

ف۔ اور یہ مذکور ہو چکا ہے ۱۲ م۔

لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہے وہی جواب اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو طلاق واقع ہوگی۔ ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال و تجوز في الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لئے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لئے مجازی ہے ف یہی علمائے معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ ع۔ كما في كلمة الشهادة۔ جیسے کلمہ شہادت میں ہے جب کہا کہ اشهد ان لا اله الا الله۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لئے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشهادة۔ اور جیسے گواہی ادا کرتے ہیں ف جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشهد انا ان لهذا الرجل زيد على هذا الرجل بكر كذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا حق ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لئے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ الخ حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں اور مستقبل مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانه تعذر حمله على الحال۔ کیونکہ اس کو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے ف کوئی حالت قائم و موجود نہیں جس کو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا كذالك قولها انا اختار نفسي۔ اور اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے۔ لانه حكاية عن حالة قائمة وهو اختيارها نفسها کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جس کو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشهد ان لا اله الا الله۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اس کو زبان سے بیان کیا۔ الکافی۔

پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جس کی زبانی نقل ہو تو لامحالہ اطلق نفسی۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دیدوں گی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجازاً استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لها اختاري اختاري اختاري۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدوں واو کے تین بار کہا۔ فقلت اخترت الاولى والوسطى والاخيرة — پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثا في قول ابي حنيفة۔ تو امام ابوحنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طالقہ ہو جائے گی۔ ولا يحتاج الى نية الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے ف اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ع ہے۔ وقالا تطلق واحدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ وانما لا يحتاج الى نية الزوج لدلالة التكرار عليه۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اس واسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے ف کہ طلاق مراد ہے۔ اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر۔ اس واسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے ف پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہئے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں۔ ان میں اول، دوم، سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صندوقچہ میں روپیہ جمع ہو تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی

سلہ عبارت نسخہ عینی میں داخل متن ہے ۱۲ م

سابق وترتیب کے ساتھ جو اس نے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ میں تو عورت کے اختیار میں یہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاقیں دے دے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہاں سے یہ وصف لاوے گی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کمافی الحاوی القدسی ۔ د۔ لهما ان ذکر الاولیٰ وما یجری مامجراہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی کہنا و جو اس کے بجائے جاری ہے ف یعنی درمیان والی اور اخیر والی کہنا۔ ان کان لا یفید من حیث الترتیب اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف جبکہ شوہر کے ملک میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ ولکن یفید من حیث الافراد ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے۔ پس جب پہلی طلاق کہنے میں پہلی کی صفت بے فائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی۔ فیعتبر فیما یفید۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہوں گے ف یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لئے جاویں گے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہیں رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہو گی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا۔ وله ان هذا وصف: اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیه ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجتمع فی المکان جیسے کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ف مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو ان کو پہلا دوسرا تیسرا نہیں کہہ سکتے ہیں۔ بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کر کے صرف مجموعہ ہونے کی راہ سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہے۔

اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار پا کر ان کو ترتیب وار کیا۔

والکلام للترتیب - اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف اور مفرد بیان کرنے کے واسطے نہیں ہے۔

والافراد من ضرورته ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم کر دیا تو لازم ہے پہلے مفرد ہو اور دوسرے مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرضیکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور بغرض ترتیب بولا گیا ہے۔ فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء - تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہو گا جو اس پر مبنی و تابع ہے ف یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اس کے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہ ہوئی تو بدرجہ اولی افراد بھی ثابت نہ ہوا۔ پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولیٰ الخ میں سے اول و وسطیٰ واخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے جواب میں اس نے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ ولو قالت۔ اور اگر اس نے عربی میں کہا۔ اخترت اختیارة۔ یعنی میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ فهی فی قولهم جمیعا“ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانها للمرة فصارت کما اذا صرحت بها۔ اس لئے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے اس کی

تصریح کر دی ف اور کہا کہ اخترت جمیعھا میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث فیقع التاکید اولیٰ اور اس لئے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوئی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولی واقع ہوں گی ف اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری یعنی تو اختیار کر (خالی اخترت سے) فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی بتطلیقۃ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فھی واحدۃ یملک الرجعۃ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کر سکتا ہے لان ھذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ فکانھا اختارت نفسھا بعد العدۃ۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اس نے بعد عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بناء پر ہوگا کہ عورت کے قول کا اعتبار ہے، حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہے پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی، کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اس نے بائنہ دی تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اس نے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ح یہی مبسوط و زیادات و جوامع عتابی و دیگر جوامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ وان قال لھا امرک بیدک فی تطلیقۃ - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہے۔ او اختاری تطلیقۃ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت نفسھا۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فھی واحدۃ یملک الرجعۃ۔ بلکہ ایک طلاق رجعیہ ہے۔ لانہ جعل لھا الاختیار ولکن بتطلیقۃ وھی معقبۃ للرجعۃ کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے۔ اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ جس کے پیچھے رجعت لگی ہے (فروع) تو طالقہ ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مف۔ اور دونوں بائنہ ہیں لہذا غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید

فصل دوم امر بالید کے بیان میں ف امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لھا امرک بیدک ینوی ثلثا جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فھی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں ف پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح جوابا للامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکونہ تملیکا کالتخییر کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے ف رہا یہ کہ مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مضر نہیں ہے۔ والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ اور واحدۃ صفت اختیارہ ہے ف یعنی اختیارہ واحدۃ۔ فصار کانھا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا۔ وبذلک یقع الثلث اور ایکبارگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں ف تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہوں گی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جس طرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے۔

پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اس کے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔ ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ ۔ اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ کہا ہے او اخترت نفسی تطلیقۃ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فھی واحدۃ بائنۃ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ وھو فی الاولی الاختیار اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہے ف یعنی اخترت نفسی بواحدہ میں اخترت نفسی باختیارۃ واحدۃ ہے۔ وفی الثانیۃ التطلیقۃ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے ف یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہے۔ الا انھا تکون بائنۃ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکھا امرھا کیونکہ سپرد کرنا تو بائن میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کے کام کا مالک کیا ہے ف اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ وکلامھا خرج جوابا لہ اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع ۔ تو جو صفت کہ سپرد کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے ف پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں صحیح ہے اور امر بالید میں جائز ہے۔ وانما تصح نیۃ الثلث فی قولہ امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص اور امرک بیدک میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ ونیۃ الثلث نیۃ التعمیم اور تین کی نیت کرنا تعمیم کی نیت ہے ف پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانہ لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل برخلاف اختاری کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اس کو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں ف یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ وہ خفیفہ و غلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لھا امرک بیدک الیوم وبعد غد ۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن اور پرسوں ہے۔ لم یدخل فیہ اللیل تو اس میں رات داخل نہ ہوگی ف کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومھا بطل امر ذلک الیوم ۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا۔ وکان بیدھا امر بعد غد ۔ اور پرسوں کا امر اس کے قبضہ میں رہے گا۔ لانہ صرح بذکر وقتین بینھما وقت من جنسھما لم یتناولہ الامر ۔ کیونکہ اس نے صریح ایسے دو وقتوں کو ذکر کیا جن کے بیچ میں ان کے جنس کا وقت ہے جس کو امر بالید شامل نہیں ہے ف آج کا دن اور پرسوں کا دن اور درمیان میں کل کا دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ اذ ذکر الیوم بعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے ف اسی واسطے مصنف نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی۔ پس رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا۔ فکانا امرین تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں ف ایک یہ کہ آج کے دن تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فبرد احدھما لا یرتد الآخر ۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے دوسرا امر رد نہیں ہوگا ف لہٰذا پرسوں کا امر اس کے اختیار میں رہا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ھما امر واحد بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد اور زفرؒ نے کہا کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اس نے صریح طلاق میں کہا کہ تو طالقہ آج اور پرسوں ہے ف تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت ۔ ہم کہتے ہیں کہ طلاق ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔ والامر بالید یحتملہ اور امر بالید اس کو

محتمل ہے ف۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فیتوقت الامر بالاول۔ توامر بالید پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف یعنی اس نے دو وقت بیان کئے ہیں ایک آج کا دن توامر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہوگیا۔ ویجعل الثانی امرا مبتداء اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائے گا ف یعنی پرسوں کا دن نیا امر بالید ہے پس اگر اس نے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر یہ اس وقت ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اس کو اجازت سے نکال دیا ہے اور اگر درمیان میں کوئی وقت خاص ذکر نہ کیا ہو مثلاً "لو قال امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے۔ یدخل اللیل فی ذلک۔ تو اس میں رات داخل ہوگا۔ وان ردت الامر فی یومها لایبقی الامر فی یدها فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے روز اس کے قبضہ میں امر نہیں رہے گا۔ لان هذا امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين وقت من جنسهما لم يتناوله الكلام کیونکہ دونوں مذکور وقتوں کے درمیان میں ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہوا جس کو امر بالید کا قول شامل نہ ہو ف بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہے گا۔ وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لا ينقطع اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا ف تو رات داخل ہونا مقتضائے کلام ہے۔ فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين۔ تو ایسا ہوا گویا اس نے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفة انها اذا ردت الامر فی الیوم لها ان تختار نفسها غدا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اس کو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف۔ لیکن یہ روایت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بناء پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ لانها لا تملك رد الامر كما لا يملك رد الايقاع۔ کیونکہ عورت کو امر بالید رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کر سکتی ہے ف بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائے گی۔ اسی طرح جب شوہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دے کر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کر دے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اس کا رد کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دے دے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اس کو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہ ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہے۔

پس اگر اس نے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اس کے ہاتھ سے خارج ہوگیا حتی کہ بعد رد کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجه الظاهر انها اذا اختارت نفسها اليوم لايبقى لها الخيار في الغد۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر موافق تفویض کے آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بائن پڑ گئی) تو پھر اس کو کل کے روز اختیار نہیں رہے گا ف یعنی کل کے روز پھر دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فكذا اذا اختارت زوجها برد الامر۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا ف تو بھی اس کو کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہے گی ف اور اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد

کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اس واسطے کہ امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس کی ملکیت میں رہے پس جب اس نے شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان المخیر بین الشیئین لا یملک الا اختیار احدھما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اس کو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے ف اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اس کو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے۔

تو واضح ہوا کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجودہ ہے وہ دونوں میں بدستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نہ کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نہ کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر بہر حال آج و کل کے واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہے اس میں ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا قال امرک بیدک الیوم و امرک بیدک غدا اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے ف یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی۔ انھما امران۔ تو یہ دو امر بالید ہیں ف شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیخاں نے اس کو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ لما انہ ذکر لکل وقت خبرا علحدۃ۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی ف آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کر دے تو کل کا امر بالید اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے ف کہ اس میں خبر واحد ہے پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمامؒ کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہاں کیونکہ کسی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ اس کی رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلاں شخص کی آمد کے دن ف یعنی جس دن فلاں شخص آئے اس دن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے بائنہ کر لے خواہ ایک تطلیقہ سے یا تین مغلظہ سے اور فلاں شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتیٰ جن اللیل۔ پھر فلاں شخص آیا مگر عورت کو معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ رات کی تاریکی آ گئی۔ ف اور روشنی جس کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لھا۔ تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا ف کیونکہ دن نہیں رہا اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔ لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے ف اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق دینے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فیحمل الیوم المقرون بہ علی بیاض النھار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف اور مطلق وقت پر محمول ہونا اس کے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اس کو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں ف آخر فصل اضافۃ الطلاق میں ع۔ تو جب یہاں دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلاں کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فیتوقت بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضی بانقضاء وقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اس کا وقت گزر جائے گا ف اس بیان کے بعد واضح

ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ اذا جعل امرھا بیدھا۔ جب عورت کو امر بالید دیا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیرھا۔ یا اس کو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقم پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی ف۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے مجلس بدلی۔ فالامر فی یدھا مالم تاخذ فی عمل آخر تو عورت کا اختیار اس کے ہاتھ رہے گا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ ہو ف۔ یا کھڑے ہونے سے منہ موڑنا ظاہر نہ ہو۔ لان ھذا تملیک التطلیق منھا۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کے ملک میں تطلیق دینا ہوا ف۔ اور عورت اس کی مالکہ ہو گئی کہ اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لان المالک من یتصرف برای نفسہ وھی بھذہ الصفۃ۔ کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے ف۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔ والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصود ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔ پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اس کو برابر اختیار رہے گا۔ ثم اذا کانت تسمع تعتبر مجلسھا ذالک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہو گی ف۔ جس میں اس نے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان کانت لا تسمع فمجلس علمھا او بلوغ الخبر الیھا۔ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس ہو گی جس میں وہ آگاہ ہوئی یا اس کو خبر پہنچی ہے۔ لان ھذا تملیک فیہ معنی التعلیق۔ کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں ف۔ گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کر لے تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فیتوقف علی ماوراء المجلس تو ماسوائے مجلس پر توقف ہو گا ف۔ یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضرور ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہے گی اور بنظر تعلیق کے شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جائے اور ظاہر ہے کہ عورت جب چاہے گی کہ اس کو آگاہی یا خبر پہنچے لہٰذا ماورائے مجلس پر توقف ہو گا۔ ولا یعتبر مجلسہ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کو تملیک دینا ان دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہو گئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو اس گھر میں جائے تو تو طالقہ ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بمنزلہ قسم کے کہ واللہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس گھر میں جائے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح یہاں ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے۔ یہ امر بالید جس کو عورت کے پسند پر معلق کیا ہے وہ برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرطیہ طلاق لازم رہتی ہے رہا بائع و مشتری میں سے جس نے کہا کہ میں نے اتنے روپیہ کی چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہے مگر فرق یہ ہے کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہے۔ بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق بخلاف بیع کے کہ بیع میں تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہے ف۔ اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ

جس نے ایجاب کیا اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے۔ اور اگر رجوع نہ کیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہے حتی کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ میں نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہوگیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔

واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہوجاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسے تو تو طالقہ ہے۔ اس میں (تو طالقہ ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گھسے اس وقت یہ لفظ نازل ہوگا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہوجائے گا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہے حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب مناصرف مجلس تک ہے۔ واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحول ۰ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے ف۔ جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی۔ ومرة بالاخذ فی عمل آخر اور کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے ف۔ جیسے کھانے لگی على ما بيناه في الخيار چنانچہ ہم اس کو اختیاری کی بحث میں بیان کرچکے ہیں ف۔ کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہے اور قتال کی مجلس دونوں سے الگ ہے علیٰ ہذا القیاس۔ ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق الرأي ۰ اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہوجائے گا کیونکہ کھڑے ہونا منہ موڑنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تاخذ في عمل آخر بخلاف اس کے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا ف۔ تو مجلس نہیں بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لان المجلس قد يطول وقد يقصر ۰ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض ۰ تو مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ چاہے جتنی مدت تک رہے۔ وقوله مكثت يوما ليس للتقدير ۰ اور یہ جو امام محمدؒ نے کہا کہ ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے ف۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہوجاوے جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ وقوله ما لم تاخذ في عمل آخر اور یہ جو امام محمدؒ نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام میں شروع نہ کرے ف۔ تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ۔ يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جس میں عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہیں ہے ف۔ لہٰذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگالیا یا تکیہ دیے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اس نے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بغرض مشورہ یا اس نے گواہوں کو بلایا جبکہ ان کو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے ہل ہو یا نہیں اور یہی اصح ہے الخلاصہ لیکن اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کرلیا یا کشتی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اس نے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اس کو کھڑا کرلیا یا اس کے ساتھ جماع کرلیا پس مجلس بدل گئی۔ ھ ت د۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنفؒ نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها ۰ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ

اپنے اختیار پر باقی ہے ف یہ دلیل اعراض نہیں ہے۔ لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرائے ۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہے ف بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت ۔ یوں ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اس نے تکیہ لگالیا۔ او متکئۃ فقعدت یا تکیہ لگائے تھی پس بیٹھ گئی ف تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اس کو اختیار باقی ہے۔ لان ھذا انتقال من جلسۃ الی جلسۃ ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا ف اور مجلس سے مجلس بدلنا نہیں ہوا۔ کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت جیسے دونوں گھٹنے کھڑے کئے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی ف تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وھذا روایۃ الجامع الصغیر مصنف رحنے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے ف کہ مجلس نہیں بدلے گی وذکر فی غیرہ انھا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت لاخیار لھا ۔ اور جامع صغیر کے سوائے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اس نے تکیہ لگالیا تو اس کے واسطے اختیار نہیں رہے گا۔ لان الاتکاء اظہار التہاون بالامر فکان اعراضا ۔ کیونکہ تکیہ لگالینا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا ف اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اس کو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منہ موڑتی ہے اور اس کو خوار کرتی ہے تو اس کا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اس کے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دے کر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اس نے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔ والاول ھو الاصح ۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو کانت قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روایتان عن ابی یوسف اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ف ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایہ ہے المحیط۔ اور یہی قول زفرؒ ہے اور دوسری روایت میں نہیں ۔ ع۔ ولو قالت ادعوا ابی استشیرہ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے مشورہ کرلوں۔ او شھودا اشھدھم یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں ان کو گواہ کرلوں، فھی علی خیارھا تو عورت اپنے خیار پر ہے ف کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علیحدہ ہے۔ لان الاستشارۃ لتحری الصواب ۔ کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لئے ہے والاشھاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض ۔ اور گواہ کرلینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لئے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہ ہوا۔ فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل ۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر رواں تھی یا محمل میں تھی ف اس وقت شوہر نے اس کو اختیار دیا۔ فوقفت فھی علی خیارھا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت بطل خیارھا اور اگر جانور رواں ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدابۃ ووقوفھا مضاف الیھا ۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے ف جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے ف پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیرھا غیر مضاف الی راکبھا ۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے ف بخلاف جانور کی روانی کے۔ الا تری انہ لا یقدر علی ایقافھا وراکب الدابۃ یقدر ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہے ف مترجم کہتا ہے کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہے کیونکہ آدمی اس کو روک سکتا ہے

یہ از ینکہ اس کا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اس کی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے ف۔ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دیا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأته طلقي نفسك جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانية له او نوى واحدة حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اس نے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسي پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فهي واحدة رجعية تو یہ ایک طلاق رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها۔ اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی ان کا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوں گی۔ وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اس کے یہی معنی کہ طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس تو لفظ طلاق بھی کمتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم سے کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اس کا فرد ہو۔ فلهذا يعمل فيه نية الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ وينصرف الى الواحدة عند عدمها اور کچھ نیت نہ ہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہی اس واسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتكون الواحدة رجعية اور یہ کمتر یعنی واحدۃ جو واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح طلاق تو رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوى الثنتين لا يصح اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه نية العدد کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلیٰ ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنكوحة امة۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اس کے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی کی کامل طلاق دو ہے تو فرد اعلیٰ ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس في حقها کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ وان قال لها طلقي نفسك۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت ابنت نفسي پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت تو طالقہ ہو جائے ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت قد اخترت نفسي اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اس کے معنی سے نہیں آتا ہے تو لفظ بائنہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا بائنہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق عورت پر طلاق نہ ہوگی۔ لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا ترى انه لو قال ابنتك ينوي به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ میں نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اس کو جائز کر دیا تو ہر صورت میں عورت بائنہ ہو گی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اس نے کہا کہ میں نے بائنہ دی۔ فكانت موافقة للتفويض في الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت

نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف کیونکہ بائنہ بھی اصل میں طلاق ہے۔ الا انہا زادت فیہ وصفا وھو تعجیل الابانۃ فیلغو الوصف الزائد و تثبت الاصل ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اس نے بڑھایا تھا لغو ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی ف اور یہی مرد نے اس کو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسی تطلیقۃ بائنۃ۔ جیسے اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جس قدر مرد نے سپرد کی تھی۔ وینبغی ان یقع تطلیقۃ رجعیۃ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف اگرچہ امام محمدؒ نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائے گی اور رجعیہ کا لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار بخلاف اس کے جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہیں ہے۔ لانہ لیس من الفاظ الطلاق ۔ کیونکہ اختیار کرنا کچھ طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لو قال لامرأتہ اخترتک ینوی الطلاق لم یقع ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع شیء ۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ مرد نے کہا کہ میں نے اس کی اجازت دے دی تو بھی کچھ واقع نہ ہوگی ف تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الا انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر ۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر دینے کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے ف یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب میں اگر عورت کہے کہ میں نے اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہو جائے گی اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہو جانا اسی حد تک رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قولہ طلقی نفسک لیس للتخییر شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے یہ کچھ تخیر نہیں ہے ف کیونکہ اختاری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہ ہوا اور بے موقع ہے۔ فیلغو تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف لہذا طالقہ نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شیء لقولہا ابنت نفسی ۔ اور اپنے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ اس میں بھی ابوحنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ الابانۃ یغایر الطلاق ۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اس کے سوائے دوسری لائی اس واسطے کہ بائن کرنا طلاق کے مغائر ہے ف یعنی طلاق ایک قسم اور ابانۃ دوسری قسم ہے اور شوہر نے بائنہ نہیں بلکہ طلاق اس کو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایہ اول ہے۔ وان قال طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے تو پھر اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کر لے ف یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ہاں عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جائے تو باطل ہو جانے گا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین ۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی ہیں ف یعنی تعلیق ہے۔

لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقہا کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین تصرف لازم اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف وہ پھر لینے سے نہیں پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسہا بطل۔ اور اگر عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیك کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے ف اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتك بخلاف اس کے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دے دے ف تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل وانابۃ کیونکہ یہ وکیل و نائب کرتا ہے ف یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجائے میری اپنی سوت کو طلاق دے دے۔ فلا یقتصر علی المجلس تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ویقبل الرجوع اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کرکے قبل قبول وکیل کے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ مشیت جیسی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اس کے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہ ہو۔ وان قال لہا طلقی نفسك متی شئت ۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعدہ ۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلہا کیونکہ کلمہ متی ہر گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت ۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے یوں کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف حالانکہ صریح اس طرح کہہ دینے میں اس کو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ اس وقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ واذا قال لرجل طلق امراتی فلہ ان یطلقہا فی المجلس وبعدہ ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اس کی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے ف یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرنے اور بعد قبول وکیل کے اس کو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لانہ توکیل کیونکہ غیر کو یہ کہنا اس کو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانۃ اور وکیل کرنا استعانت ہے ف یعنی جو کام خود کرتا اس میں دوسرے سے مدد لی اور اس کو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے ف چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اس میں اگر وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس تو اسی مجلس تک مقصور نہیں ف کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اس کے نائب کو بھی اختیار دائمی ہے۔ بخلاف قولہ لامراتہ طلقی نفسك بخلاف اس کے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ف تو یہ توکیل نہیں ہے اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہے لانہا عاملۃ لنفسہا فکان تملیکا لا توکیلا کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی ف یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کر لے یہ اس وقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال لرجل طلقہا ان شئت اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دے دے اگر تو چاہے ف تو چاہنا محدود ہوگا۔ فلہ ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولیس للزوج ان یرجع ۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاص کر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دے دے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جائے ف

بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفرؒ هذا والاول سواء۔ اور زفرؒ نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں ف یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے یہ دونوں یکساں ہیں۔ لان التصریح بالمشیة کعدمہ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لانہ یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کرے گا ف کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعہ ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے۔ ف تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کر لے یا بعد اس کے فروخت کرے۔

ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے ف یعنی یہ توکیل نہیں ہے جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لامحالہ یہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دے دے۔ لانہ علقہ بالمشیة کیونکہ اس نے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔ والمالک ھوالذی یتصرف عن مشیتہ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے ف اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانہ لایحتملہ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اس کو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لھا طلقی نفسك ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحدۃ۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فھی واحدۃ۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانھا ملك ایقاع الثلث فتملك ایقاع الواحدۃ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرور مالک ہوئی ف اور یہی ابوحنیفہؒ وصاحبین وشافعی واحمد کا قول ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اس کو ایک طلاق کا اختیار بالضرور ہے بخلاف قولہ اختاری واختاری واختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر۔ مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اس کی وجہ یہ کہ یہاں عورت کی مشیت کو تعلق نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہے لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اس نے چھوڑا ہے لہذا یہ طلقہ رجعیہ ہوگی فافہم۔ م۔

ولو قال لھا طلقی نفسك واحدۃ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسھا ثلثا پس عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں ف حالانکہ اس کے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں۔ لم یقع شئ عند ابی حنیفۃ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی۔ وقالا یقع واحدۃ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی۔ لانھا اتت بما ملکتہ وزیادۃ۔ اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اس کو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف یعنی ایک مع دو زائد کے لائی ف تو زائد لغو ہیں اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقھا الزوج الفا۔ تو ایسا ہوا جیسے شوہر نے خود اس کو ہزار طلاقیں دے دیں ف تو ہزار میں سے ۳۔ وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اس کو مالک کیا اور باقی زائد لایا پس باقی زائد سب لغو ہیں اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوتی ہے اور تین مغلظہ بائنہ اور ہزار میں مغلظہ بائنہ یا زائد لغو ہیں فافہم۔ م۔

ولابی حنیفۃ انھا اتت بغیر ما فوض الیھا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اس کے سپر

نہیں کی ف یعنی تین طلاقیں مغلظہ۔ م۔ فکانت مبتداۃ ۔ تو عورت نئے سرے سے اپنے آپ کو طلاقیں دینے والی
ہوئی ف یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہے وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دے دی تو واقع ہوگی۔ م۔ وھذا
لان الزوج ملکھا الواحدۃ ۔ اور امر مذکورہ کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ والثلث
غیر الواحدۃ اور تین طلاقیں اس ایک کے مغائر ہیں۔ لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع ۔ کیونکہ تین تو عدد
مرکب مجموع کا نام ہے۔ والواحد فرد لا ترکیب فیہ اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے۔ فکانت
بینھما مغایرۃ علی سبیل المضادۃ ۔ تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مغائرت ہے ف تو عورت نے مرد
کے قول کی ضد کی یعنی جس نے مالک کیا تھا اس کی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مرتب نہ ہوا۔ بخلاف الزوج لانہ
یتصرف بحکم الملک ۔ برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے حکم پر تصرف کرتا ہے ف تو جب اس نے
ہزار طلاق دیں تو ایجاب صحیح ہوا مگر اس میں سے بقدر محل کے نافذ ہوں گی اور وہ تین ہیں الکافی۔ وکذا ھی فی
المسالۃ الاولی ۔ اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہو کر متصرف ہے ف کیونکہ شوہر نے اس کو تین طلاقوں کا
مالک کر دیا پھر اس نے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی۔ لانھا ملکت الثلث ۔ کیونکہ وہ تین طلاقوں کی
مالکہ تھی اما ھھنا لم تملک الثلث ۔ اور یہاں وہ تین طلاقوں کی مالکہ نہیں ہے ف بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہے
وما اتت بما فوض الیھا ۔ اور وہ اس کو نہیں لائی جو اس کو سپرد کی گئی تھی ف بلکہ اس کی ضد تین طلاقیں لائی جس
کی مالکہ نہیں ہے۔ فلغا ۔ تو شوہر کا تفویض کرنا لغو ہو گیا ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو
ایک طلاق دی اور دو طلاقیں زائد دیں تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغو
ہے کذا ظھر لی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان امرھا بطلاق یملک الرجعۃ فطلقت بائنۃ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی
طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت کر سکتا ہے۔ پس عورت نے اپنے آپ کو بائنہ طلاق دے دی ف یا برعکس ہوا ، یعنی
او امرھا بالبائن فطلقت رجعیۃ ۔ یا شوہر نے عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اس نے رجعیہ طلاق دی۔
وقع ما امر بہ الزوج ۔ تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے حکم دیا ہے ف کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے
پس یہاں دو مسئلہ ہیں۔ فمعنی الاول ان یقول الزوج طلقی نفسک واحدۃ املک الرجعۃ ۔
پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
ف یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنۃ ۔ پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک
بائنہ طلاق دی۔ فیقع رجعیۃ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لانھا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا
فیلغو الوصف ویبقی الاصل ۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہم نے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف
بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور اصل طلاق باقی رہی۔ ومعنی الثانیۃ ان یقول لھا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ اور
مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دے دے۔ فتقول طلقت نفسی
واحدۃ رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق رجعیہ دی۔ تقع بائنۃ تو بائنہ طلاق واقع ہوگی
لان قولھا واحدۃ رجعیۃ لغو منھا ۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ بوصف رجعی ہے عورت کی طرف سے لغو حرکت ہے
لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیھا فحاجتھا بعد ذلک الی ایقاع الاصل دون تعیین الوصف ۔
کیونکہ جب شوہر یعنی مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اس کا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنہ ہے تو بعد

اس کے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اس کا وصف معین کرنے میں نہیں ہے ف اور اصل اس نے واقع کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور جو وصف اس نے بدلا وہ لغو ہے۔ فصار کانها اقتصرت علی الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی میں نے اپنے آپ کو یہ طلاق دے دی۔ فیقع بالصفة التی عینها الزوج بائنة او رجعیة۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے معین کی خواہ بائن یا رجعی ف اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔ اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن کر دیا تو بھی ظاہر الروایہ میں رجعیہ ہے مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو۔ م۔ وان قال لها طلقی نفسك ثلثا ان شئت نطلقت واحدة لم يقع شئ۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان معناه کیونکہ معنی قول شوہر کے ف کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ ان شئت الثلث اگر تو تین طلاقیں چاہے۔ وهی بایقاع الواحدة ماشاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں چاہی۔ فلم یوجد الشرط تو شرط نہیں پائی گئی ف خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط نہ پائی گئی کیونکہ اس نے ایک چاہی تو طلاق واقع نہ ہوگی ولو قال لها طلقی نفسك واحدة ان شئت نطلقت ثلثا۔ اور اگر اس نے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دیں۔ فکذلك عند ابی حنیفة تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشیة الثلث لیست بمشیة للواحدة کایقاعها۔ کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے ف یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اس نے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقوں کا دے دینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۲ - بائنہ غلیظہ ہے اور ایک خفیفہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا یقع واحدة لان مشیة الثلث مشیة الواحدة کما ان ایقاعها ایقاع للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی ف حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا الفاظ کیا تین طلاقوں کی خواہش یا القاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لها انت طالق ان شئت اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر تو چاہے ف اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت پس عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے ف یعنی میرا جی چاہتا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے چاہی۔ ینوی الطلاق حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے ف تو بھی طالقہ نہ ہوگی اور ابطل الامر۔ امر باید باطل ہو گیا ف یعنی عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانه علق طلاقها بالمشیة المرسلة کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت مرسلہ پر معلق کیا تھا ف یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضیکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو یا تنا چاہیے کہ یہ ۲!

شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وھی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی ف مرسلہ نہیں رکھی کیونکہ یوں کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فلم یوجد الشرط تو تفویض کی شرط نہیں پائی گئی ف ہاں اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہ ہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وھو الاشتغال بما لا یعنیھا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام میں ف یعنی شوہر کی مشیت شرط لگانے میں۔ فخرج الامر من یدھا تو اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اگر وہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہ ہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہے تو واقع ہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہو گی اگرچہ اس نے نیت کی ہو۔ لانہ لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقھا۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہے تاکہ مرد اس کی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے ف بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق مذکور نہیں تو مرد اس کی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو ف یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدون ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہیں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہے یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہ ہو گا ہاں اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہو گی۔ حتی لو قال شئت طلاقك یقع اذا نوی۔ حتی کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جائے گی ف یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو واقع ہو جائے گی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانہ ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ جدید واقع کرنا ایسا ہو گا۔ اذ المشیۃ تنبئ عن الوجود۔ اس واسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کی جاوے تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے والے کی طرف سے وہ پائی جائے گی لہذا جب اس نے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اس نے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گویا یوں کہا کہ میں نے تیری طلاق چاہی اور دیدی بخلاف قولہ اردت طلاقك لانہ لا ینبئ عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہ ہو گی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہے ف اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہے وہ اس کو عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کے ساتھ اس کا موجود کرنا ظاہر نہیں ہے جبکہ اظہار نہ کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اس کا موجود نہ ہونا اس پر گراں و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہاں تک ممکن ہے وہ موجود کرے گا اور جب ہم نے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہیں تو اس نے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش کی اس واسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالجملہ اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اس نے

شرط امر سلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا اور کہا کہ اگر تو چاہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی - اور یوں ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف گویا یوں کہا کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں ہاں اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں۔ او شئت ان کان کذا - یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف یعنی کسی امر پر شرط کیا۔ لامر لم یجئ بعد ایسے امر پر جو ابھی موجود نہیں ہوا ہے ف مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جاوے یا فلاں مرد مجھ سے نکاح منظور کرلے یا میرا بھائی آجاوے غرضیکہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور تفویض بھی باطل ہوگئی۔ لما ذکرنا ان الماتی به مشیئة معلقة فلا یقع الطلاق وبطل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہ ہوگی اور تفویض لٹک گئی۔ وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت - اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہے تو وہ طالقہ ہوگئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز - کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہے تعلیق نہیں ہے ف کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلاں امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہے اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھ پر طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔

اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا اس پر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا لٹکایا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدوں کسی چیز پر تعلیق و توقف کے ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہیکہ تو چاہے ف یعنی اس کے چاہنے کے لئے تمام اوقات کو عام کر دیا جس وقت وہ چاہے اس کو ممکن ہے۔ فردت الامر - پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا ف اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ لم یکن ردا - تو یہ رد نہیں ہوگا ف کیونکہ اس نے اس وقت خاص پر رد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو ان میں خواہش سے اس کو اختیار حاصل رہے گا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی ف بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمة متی ومتی ما چنانچہ کلمہ متی اور متی ما ف جس کا ترجمہ ہر گاہ اور بتاکید ہر گاہیکہ کیا گیا ان کا عام ہونا۔ فلانها للوقت وهی عامة فی الاوقات کلها - اس وجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ کانه قال فی ای وقت شئت - گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے ہر جس وقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہ ہوگی بالاجماع ف اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانه ملکها الطلاق فی الوقت الذی شاءت - اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہوگی اس وجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے۔ فلو تکن تملیکا قبل المشیئة حتی یرتد بالرد تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے ف بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحدة - اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک ف یعنی اس طرح کہ تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانها تعم الازمان دون الافعال - کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فتملك التطليق

فی کل زمان ۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے ف ۔ یعنی جس وقت اس کی خواہش ہو یہ
اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے جاہے جب کرے۔ ولا تملك تطليقا بعد تطليق ۔ اور ایک
دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی ف ۔ تو یہ کلمہ متی کی تفصیل ہے واما كلمة اذا واذا ما ۔ رہا بیان
کلمہ اذا اور اذا ما ۔ کا ۔ فهي ومتى سواء عندهما تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکساں ہیں ف ۔ یعنی اذا بھی ہر
زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہے بدون فعل کے ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لئے آتا ہے اور کبھی شرط کے
لئے بمنزلہ حرف ان کے ہوتا ہے لیکن یہاں مثل متی کے رکھا گیا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنيفة ان كان يستعمل
للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط
کے لئے ہوتا ہے جیسے وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ
سے خارج نہ ہو گا ف ۔ یعنی یہاں اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہے گا اور اگر
اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہئے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہے، پس
عورت کو اختیار باقی رہے گا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے ف ۔ فصل زمانہ کی طرف طلاق
مضاف کرنے میں۔ ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق
نفسها ثلثا ۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک
کے طلاقیں دے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے ف ۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہے۔ لان كلما
توجب تكرار الافعال ۔ اس واسطے کہ کلمہ کلما (ہر بار) موجب تکرار افعال ہے یعنی افعال مکرر لاوے تو وہ برابر
انتہائے حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح
جدید میں آئی تو پھر اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ کلما ۔ کے حکم پر طلاق دے لے کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے ۔
الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم ۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک کی طرف پھرے گی جو قائم ہے ف ۔ اور یہ معنی ہوں گے
کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دے دے۔
پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہو گا۔ حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر وطلقت نفسها لم يقع شيء ۔ حتی کہ اگر
یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں
واقع ہو گی۔ لانه ملك مستحدث ۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے پیدا ہوئی ہے ف ۔ پھر واضح ہو کہ
ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ وليس لها ان تطلق نفسها
ثلثا في كلمة واحدة ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاقیں دے دے۔ لانها
توجب عموم الافراد لا عموم الاجتماع فلا يملك الايقاع جملة وجمعا ۔ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو
موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے تو عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے
ف ۔ یعنی ہر بار کا لفظ اس کو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دیوے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے
خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دیں یا میں نے آپ کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک
طلاق دینے دی بلکہ جب چاہے ایک طلاق ہر بار دے دے۔ ولو قال لها انت طالق حيث شئت
او اين شئت ۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہاں چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتى تشاء۔

تو طالق نہ ہوگی یہاں تک کہ چاہے ف لیکن یہ چاہنا صرف مجلس ہی تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسہا فلا مشیۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اس کے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان۔ کیونکہ حیث واین دونوں اسم مکان سے ہیں ف یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں۔ فیلغو۔ تو جگہ کا ذکر لغو ہوگیا۔ ویبقی ذکر مطلق المشیۃ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا ف اور جب عورت سے کہے کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے۔ فتقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصور ہوگی ف خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ برخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ف اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا ف مثلاً کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے

رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہوگئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہوگئی اس میں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ ومعناہ قبل المشیۃ یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگئی ف کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی بکیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ۔ فان قالت قد شئت واحدۃ بائنۃ او ثلاثا وقال الزوج ذلک نویت فھو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا ہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیتہا وارادتہ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہوگئی ف مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہوگئے۔ اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدۃ بائنۃ۔ رہا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقیں چاہیں اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی۔ او علی القلب یا اس کے برعکس ہوا۔ ف کہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدۃ رجعیۃ۔ تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو۔ لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے کے سبب سے لغو ہوگیا ف پس بائنہ یا تین طلاقیں نہیں واقع ہوئیں۔ فبقی ایقاع الزوج۔ تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہ گیا ف اور وہ ایک طلاق ہے جو رجعی ہوا کرتی ہے۔ وان لم تحضرہ النیۃ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل میں کچھ نیت نہ تھی ف کہ بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ۔ یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر۔ تو مشائخ متاخرین کے قول میں عورت کی خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر یہی ہے ف پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ

سے نہیں۔ پس اس کا اعتبار ہونا چاہیئے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے۔
غایۃ البیان میں کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیئے کیونکہ بائنہ یا تین طلاقیں اس وقت واقع کیں جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو نہیں واقع ہوں گی تو اصلی طلاق رجعی رہ گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم تینوں اماموں کے نزدیک ہے۔ قال المصنفؒ قال فی الاصل ھذا قول ابی حنیفۃ۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وعندھما لا تقع مالم توقع المرأۃ اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی جبتک کہ عورت واقع نہ کرے ف یعنی امام ابوحنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہو جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ کچھ نہیں واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں ف مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جائے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر نیت نہ ہو تو کلام مذکور جاری ہے وعلی ھذا الخلاف العتاق اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف پر ہے ف جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مملوک کو کہا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے یا عربی میں کہا کہ انت حر کیف شئت پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نہ چاہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں جبتک نچاہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے لھما انہ فوض التطلیق الیھا علی صفۃ شاءت صاحبین کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ چاہے۔ فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتھا لیکون لھا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول و بعدہ۔ تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اسی سے بائنہ ہو جائے گی پھر اس کی مشیت کچھ بھی نہ ہوگی ہاں مدخولہ میں البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر پہلے سے ایک طلاق رجعی واقع نہ ہو تو مدخولہ وغیر مدخولہ دونوں کے واسطے مشیت باقی رہی۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لئے موضوع ہوگیا ہے ف اور ذات اس سے نہیں دریافت کی جاتی۔ یقال کیف اصبحت۔ بولتے ہیں کہ کیف اصبحت ف یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ تمہاری ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہیں معلوم کہ تمہاری صفت کیسی ہے آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہے۔ اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت۔ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ کہ تیرا طالقہ ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہے بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا۔ والتفویض فی صفۃ یستدعی وجود اصلہ۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے ف کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اس کا وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہوئے تب تک سرخی یا زردی کا وصف کس کے ساتھ قائم ہوگا۔

پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہے یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لئے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق بوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جائے ف یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہوگیا کہ کم تر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کرکے عورت

سے اس کی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر مدخولہ اس قابل نہیں کہ اس سے اس طرح دریافت کیا جاوے کیونکہ اس
کے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اس کے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا انت
طالق کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جس قدر کہ تو چاہے ف۔ یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے
کہا کہ او ما شئت یا جو کچھ کہ تو چاہے ف۔ کیونکہ لفظ ما عام ہے۔ طلقت نفسہا ما شاءت۔ تو عورت اپنے
نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دے دے ف۔ لانہما یستعملان للعدد کیونکہ کم وما ہر کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔
فقد فوض الیہا ای عدد شاءت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں چاہے دے دے۔ فان قامت
من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی) تو یہ تفویض
مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان ردا۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائے گی ف۔ مثلاً کہا
کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان
ہذا امر واحد وہو خطاب فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال اس واسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے مکرر
نہیں ہو سکتا اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب بھی فی الحال چاہتا ہے ف۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہے گا۔ وان
قال لہا طلقی نفسک من ثلث ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق
دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین۔ تو عورت کو اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس
کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور
یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ف۔ کیونکہ تین میں سے در حقیقت تو دو تک ہیں۔ وقالا تطلق ثلثا ان شاءت اور صاحبین
نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاق دے دے لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمیز فیحمل علی تمیز الجنس۔ اس
واسطے کہ لفظ ما۔ تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمیز کے لئے مستعمل ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تمیز پر محمول
ہوگا ف۔ خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من پس ما تو عام قطعی ہے خواہ
ایک دو تین خواہ بائنہ غرضیکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اس کے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اس میں دو احتمال ہیں
اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اس کے اندر تو وہ دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس
میں مجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو صرف
من کے شک سے اختیار خارج نہ ہوگا بلکہ یہ معنی لے جاویں کہ تین کی جنس میں سب تجھے اختیار ہے تو اس کو تین طلاقوں
کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ما شئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف۔
یعنی کل طعام تک چاہے کھالے۔ او طلق من نسائی من شاءت۔ یا میری عورتوں میں سے جو عورت طلاق چاہے اس
کو دے دے ف۔ یعنی کل عورتیں چاہے تو سب کو دے دے۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض اور ابو حنیفہؒ
کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لئے ہے ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے
ہے اور حقیقی معنی یہاں بلا تردد بنتے ہیں تو لے لئے جاویں پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے۔ وما للتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے
تعمیم کے ہے ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف۔ اس طرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے
تو دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس یہاں من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو
بعض یعنی دو تک میں بنتی ہے تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لے جاویں۔ وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض اور صاحبین نے

جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے اس میں تبعیض متروک کردی گئی ہے ف بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ماشئت من طعامی ۔ یعنی کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام سے یہ کلام اپنی طرف سے دل کھول کر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی تنگی مراد نہیں تو تبعیض متروک ہوئی ۔ لدلالۃ اظہار السماحۃ ۔ بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف یعنی اس نے کلام سے اپنی سخاوت دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اس نے بعض مراد نہیں لیا ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اس کو طلاق دے دے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا ۔ اولعموم الصفۃ وھی المشیۃ ۔ یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ خواہش ہے ف یہ حکم کل عورتوں کو شامل ہو گیا ۔

اس طرح کہ اس نے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اس کو طلاق دے دے اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جاویں تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں اور اگر یہ صفت عام نہ ہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہ ہوتا ۔ حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف ۔ حتی کہ اگر کہتا کہ جس کو تو چاہے تو اس کے برخلاف ہو تا ف یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جس کو تو چاہے طلاق دے دے تو اس کو روا نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ یہاں تو صرف اسی شخص کی مشیت ہے تو من (اسے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فرع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبارہ دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اس کے ہاتھ سے طلاق نکل جائے گی پھر وہ مختار نہیں رہے گی اور مرد خود مختار ہے کذا قیل اور مترجم کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلظہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدوں اس کے چارہ نہ ہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدوں اس کے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے واللہ تعالے اعلم ۔ م ۔

باب الایمان فے الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے ۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اس طرح ہے کہ واللہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دوں گا اسی طرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا ہے اور تحقیق اس کے اصول میں ہے اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اس پر طلاق کی ملکیت نہیں ہے جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لئے نذر نہیں اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اسمیں جسکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جس کا مالک نہیں ہے ۔ واذا اضاف الطلاق الی النکاح ۔ اور اگر اس نے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا ف مثلاً کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے ۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بات جاننا چاہیئے کہ اصول الفقہ میں محقق ہوا کہ یہ جملہ اس وقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائے گی اس وقت متوجہ ہو گا گویا نکاح کے ساتھ ہی اس نے کہا کہ تو طالقہ ہے اور چونکہ اس وقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا ۔ وقع عقیب النکاح ۔ کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائے گی ۔

مثل ان یقول لامراۃ ان تزوجتک فانت طالق ۔ مثال اس کی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت
سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تو طالقہ ہے۔ او کل امراۃ اتزوجہا فہی طالق ۔ یا کہا کہ ہر عورت
کہ جس کو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالقہ ہے ف ۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے
کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طلاق نہیں واقع
ہوگی ف ۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اس کا اثر جب ہوتا ہے کہ شرط پائی جائے
اور یہاں اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے ف ۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اس کو ابوداؤد
و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اس کے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ ولنا ان ہذا التصرف
یمین لوجود الشرط والجزاء اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے کیونکہ شرط و جزاء موجود ہے ف ۔ اور یہ جزاء اس وقت
واقع ہوگی کہ جب شرط موجود ہو۔ فلا یشترط لصحتہ قیام الملک فی الحال ۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال
ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط ۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف
یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ والملک متیقن بہ عندہ ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی
ہے ف ۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ وقبل ذلک اثرہ المنع ۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر روکنا ہوتا ہے ف
یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا تو باز رہنا جو اس وقت اثر ہے اس کا محل چاہیئے۔ وہو قائم
بالمتصرف ۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف ۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل
طلاق کو مقتضی نہیں ہے تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ والحدیث محمول علی نفی التنجیز ۔ اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں
کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا جس میں ملک نہ ہو ف ۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔
تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہم نے اسی کی اتباع کی اور یہ کہا کہ جس نے قسم کھائی کہ
اگر تجھ سے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اس
وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اس سے واضح ہوا کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے
اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے۔ حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ
ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور ہوا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھ پر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے
طالقہ ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث اسی معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور
ہے ۔ والحمل ماثور عن السلف اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے ف ۔ جیسے حضرت عمرؓ و ابن عمرؓ و
ابن مسعود رضی اللہ عنہم ۔ ع ۔ اور ۔ کالشعبی والزہری وغیرہما ۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم
الزہری وغیرہما ف ۔ مکحول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن المسیب و ابوبکر بن عمرو بن حزم و ابوبکر بن عبد الرحمن و شریح و نخعی
وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و اوزاعی وغیرہم کا ہے۔ ع ۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں ۔ واذا اضافہ الی شرط ۔
اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف ۔ پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید نکاح کے دوسری
ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط ۔ تو شرط کے پیچھے ہی
طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق ۔ جیسے اپنی منکوحہ سے

کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے۔ وھذا بالاتفاق - اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے
اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہوگیا لیکن اس کا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب
شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہیں ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط
پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع
ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملك قائم فی الحال - کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف جس وقت یہ کلام کیا۔
والظاھر بقاؤہ الی وقت وجود الشرط - اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم
قائم رہے گی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا ف ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا یا بطور
واقع کرنے کے ہوا ف شافعیؒ کے نزدیک، لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔
ولا تصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملك۔
تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائے بقولہ۔
اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت
کرے ف مثلاً اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں یا کہے کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھ پر طلاق کا اختیار ہو جاوے
تب تو طالقہ ہے تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزاء لابد ان یکون ظاھرا لیکون مخیفا - کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء
ظاہر ہو تاکہ خوف دلانے والا ہو جائے ف یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے خوف دلا دے۔
فیتحقق معنی الیمین وھو القوۃ والظھور باحد ھذین۔ تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت و ظہور ہے بذریعہ
ان دونوں میں سے ایک بات کے ف یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق کا
ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائے گا۔ والاضافۃ الی سبب الملك بمنزلۃ الیہ لانہ ظاھر عند سببہ
اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت
اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔ فان قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق - اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو
تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے۔ ثم تزوجھا فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس
گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی۔ لان الحالف لیس بمالك - کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک
نہیں ہے۔ ولا اضافہ الی الملك وسببہ اور نہ اس نے طلاق کو ملک و سبب کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من
واحد منھما حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضرور ہے ف خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا
سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما - اور شرط کے الفاظ
یہ ہیں۔ ان۔ اذا۔ اذا ما۔ او کل۔ کلما۔ اور متی + متی ما۔ ف اور حرف ما زائدہ بغرض تاکید ہے۔ لان الشرط
مشتق من العلامۃ۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب
و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہاں
شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسی
واسطے کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔

پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ وھذہ الالفاظ مما یلیہا افعال
اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں ف سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے۔

فتكون علامات على الحنث - تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہوں گے ف۔ مثلاً کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالق ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ کے بعد ہیں جب ان کا ظہور ہوا تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ علاوہ بریں ان کا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم كلمة ان صرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لئے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وراءها ملحق بها - اور حرف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وكلمة كل ليس شرطا حقيقة - اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان ما يليها اسم - کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف۔ چنانچہ مثال آتی ہے۔ والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية يتعلق بالافعال - اور شرط وہ ہے جس کے ساتھ جزاء متعلق ہو اور جزاء وں کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف۔ تو کل کے مدخول سے جو اسم ہے تعلق نہ ہوگا تو یہ شرط بھی نہ ہونا چاہئے الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها - لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اس وجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا آتا ہے۔ مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر - جیسے تو کہے کہ ہر غلام جس کو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف۔ اس میں خریداری غلام پر اس کی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس پر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے۔ اس لئے کل کو شرط سے ملایا گیا گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين۔

پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف۔ مثلاً اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائنہ طلاق ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزاء نازل ہوئی یعنی بائنہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة - کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فبوجود الفعل مرة يتم الشرط - پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری ہو جائے گی ف۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا بقاء لليمين بدونه - اور بدوں شرط کے قسم باقی نہیں رہتی تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا في كلمة كلما - سوائے کلمہ کلما ہر بار کے ف۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانها تقتضي تعميم الافعال - کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف۔ یعنی ہر بار جب ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے تو جب قسم کل سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی اس پر دلیل یہ ہے کہ۔ قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جل جاویں گے تو ہم ان چمڑوں کے سوائے بدل دیں گے تاکہ وے عذاب کو چکھیں ف۔ تو معلوم ہوا کہ ایک بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے۔ ومن ضرورة التعميم التكرار - اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف۔ یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایک بار ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اوّل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ یکھ اس وجہ سے نہیں کہ دوسری بار مثل اول ہوا بلکہ اس وجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اس نے قول

ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالق ہر بار کہ تو اس گھر میں
داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالقہ ہو گئی پھر اگر اس نے نکاح کیا اور داخل ہوئی
تو پھر طالقہ ہو جائے گی اور تیسری بار بھی طالقہ ہو گی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اس کو حلالہ کی ضرورت ہے۔
قال فان تزوجها بعد ذلک - پھر اگر بعد اس کے اس عورت سے نکاح کیا۔ ای بعد زوج آخر۔
یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح کیا۔ وتکرر الشرط لم یقع شئ۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ
نہیں واقع ہو گی ف۔ یعنی بعد حلالہ و طلاق کے شوہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی
تو اب طلاق نہیں واقع ہو گی کیونکہ عورت آزادانہ پر تین طلاق کی ملکیت کی تھی وہ سب ہو چکیں۔ لان باستیفاء
الطلقات الثلث المملوکات فی هذا النکاح لم یبق الجزاء - کیونکہ اس نکاح میں جس میں قسم کھائی
ہے اس نے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورا کر لیں تو جزاء نہیں ہے ف۔ یعنی اب اس کی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی
جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ وبقاء الیمین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر
تھا ف۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب منکوحہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھ پر طلاق ہے۔
یہ طلاق جہاں تک اس کی قدرت میں ہے بروقت شرط کے پڑتی رہے گی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری
ہو چکیں تو اب اس کا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اس کے
قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اس کو واقع کرے پس یہاں اگر
شرط ممکن ہے تو جزاء ندارد ہے پس شرط نہیں رہ سکتی ہے اور جب قسم ایک بار ختم و منتہی ہو چکی تو حلالہ کے بعد
جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود کرے گی۔ وفیہ خلاف زفر وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس میں
زفرؒ کا خلاف ہے اس کو ہم انشاء اللہ تعالی بعد کو بیان کریں گے ف۔ اور یہ اس وقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی
شرط لگائی ہو۔ ولو دخلت علی نفس التزوج۔ اور اگر کلمہ کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما
تزوجت امرأۃ فھی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان بعد زوج آخر - تو وہ ہر بار حانث ہو جائے
گا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ
طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان انعقادھا باعتبار ما یملک علیھا
من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جس کا ملک وہ بوجہ نکاح کرنے کے
ہوا اور ایسا ہونا بیشمار ہو سکتا ہے۔ وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلھا - اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا
قسم کو باطل نہیں کرتا ف۔ کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہا پر یہ باطل ہوتی ہے پس ملک جانے
سے باطل نہ ہو گی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی - کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ والجزاء باق لبقاء
محلہ۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف۔ پس شرط و جزاء دونوں باقی ہیں۔ فبقی الیمین۔
تو قسم بھی باقی ہے ف۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہو گی اور غیر ملک میں جزاء
ایک اجنبیہ عورت پر اتری تو رائگاں ہوئی، لہذا فرمایا۔ ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق
پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق واقع ہو گئی۔ لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء
فینزل الجزاء ولا یبقی الیمین لما قلنا - کیونکہ شرط پائی گئی اور محل قابل جزاء ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو

طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہے گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ اس لفظ سے مگر محل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین لوجود الشرط ولم یقع شئ لانعدام المحلیۃ۔ اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے ف وعلی ہذا اگر کہا کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ چاہا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو بائنہ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزا لغو ہوگئی پھر اس سے مکرر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جورو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں اختلاف کیا ف مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے اس نے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اس کے گواہ قبول ہوں گے ف کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانہ متمسک بالاصل وھو عدم الشرط۔ اس لئے کہ شوہر تو اصل کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہونا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق و زوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اس لئے کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اس کی مدعی ہے ف تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔

واضح ہو کہ اگر شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہوں گے کہ یوں گواہی دیں کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یوں ہی دل کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آوے الخ وماننداس کے۔م۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے لہذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے ف دوسرے پر اس کا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان یقول ان حضت فانت طالق وفلانۃ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو و فلانہ طالقہ ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حائضہ ہوئی ف تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت ھی ولم تطلق فلانۃ یہ خود طالقہ ہوئی اور فلانہ عورت طالقہ نہ ہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان اور اس کا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ والقیاس ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہ ہو جب شوہر انکار کرے کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں ف یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے پھر اس نے کہا کہ میں گھر گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان انہا امینۃ فی حق نفسہا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے ف یعنی جب اسی کی خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو اس کو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اختیار ہے تو اس کا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری اذ لا یعلم ذلک الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اس کے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول ہوگا ف مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حائضہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہے۔ کما قیل فی حق العدۃ والغشیان۔ جیسا کہ دوبارہ عدت اور وطی کے کہا گیا ہے۔ ف عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ دیتا ہے اس نے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا

کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کی اور عورت نے کہا کہ میری تو عدت گزر چکی وطی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھ سے وطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں یا شوہر نے وطی چاہی اس نے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہے اسی وجہ سے کہ یہ بات اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اس کا قول قبول ہے۔ ولکنها شاهدة فی حق ضرتها بل هی متهمة فلا یقبل قولها فی حقها۔ لیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیا ڈاہ کی وجہ سے اس میں تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اس کا قول نہیں قبول ہوگا ف اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر نے انکار کیا۔ وکذلك لو قال ان کنت تحبین ان یعذبك الله فی نار جهنم فانت طالق وعبدی حر۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہے ف یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اس کی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت احبه۔ پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کنت تحبینی فانت طالق وهذه معك۔ یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہے۔ فقالت احبك۔ پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے لہذا فرمایا کہ۔ طلقت هی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائے گی۔ ولم یعتق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا ف یعنی پہلی صورت میں۔ ولا تطلق صاحبتها۔ اور اس کی سوت مطلقہ نہ ہوگی ف یعنی دوسری مثال میں۔ لما بینا۔ وجہ اس کی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹ ہے جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہیں۔ ولا یتیقن بکذبها لانها لشدة بغضها ایاه قد تحب التخلیص منه بالعذاب۔ اور اس کے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائے گا کیونکہ عورت کبھی اس وجہ سے کہ شوہر کو نہایت مبغوض رکھتی ہے شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ جانے کو پسند کرتی ہے ف کیونکہ عموماً عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں۔ وفی حقها انما تعلق الحکم باخبارها وان کانت کاذبة ففی حق غیرها بقی الحکم علی الاصل وهی المحبة اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے ف اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثبوت نہ ہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم۔ واذا قال لها اذا حضت فانت طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو تو طالقہ ہے۔ فرأت الدم لم یقع الطلاق۔ پھر عورت نے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ حتی یستمر ثلثة ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا۔ لان ما ینقطع دونه لا یکون حیضا۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے ف لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہ ہوگا بلکہ توقف ہوگا۔ فاذا تمت ثلثة ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دیں گے۔ لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فکان حیضا من الابتداء۔ کیونکہ تین روز تک ممتد ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے تو وہ شروع سے حیض ہوا۔ ولو قال لها اذا حضت حیضة فانت طالق۔ اور

اگر اس نے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کہ کے تو تو طالقہ ہے ف پھر یہی ہوا کہ اس نے خون دیکھا جو برابر رہا حتی کہ تین روز ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا۔ لم تطلق حتی تطهر من حیضها تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یہاں تک کہ اس حیض سے پاک ہو جاوے۔ لان الحیضة بالهاء۔ اس واسطے کہ لفظ حیضۃ بتائے جو وقف میں ہا دی پڑھی جاتی ہے هی الکاملة منها۔ یہ پورا حیض ہے ف اس واسطے کہ حیضۃ یکبار کے لئے ہے اور یکبار یہی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولهذا حمل علیه فی حدیث الاستبراء اور اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیضۃ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکمالها بانتهائها وذلك بالطهر اور حیض کا کامل ہونا اس کے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہے ف لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہوگی۔

پھر واضح ہو کہ حدیث استبراء جس کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ الالا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضة یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور نہ غیر حمل والیوں سے یہاں تک کہ ان کا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے اس میں حیضہ سے پورا ایک حیض مراد ہے رواہ ابوداؤد والحاکم عن ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالمتابعہ اور سنن میں روایات ہیں اور اس کی توثیق میں اختلاف اقوال واختلاف روایات ہیں جو میزان وتہذیب میں مذکور ہیں اور حق یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ احسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے اور کچھ توضیح آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م۔ واذا قال انت طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا ف پھر اس نے روزہ رکھا۔ طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس دن روزہ رکھا اس کا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد به بیاض النهار۔ کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے (جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے ف تو یہاں غروب تک روزہ رکھنا مراد ہوا اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اس کے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لها اذا صمت۔ برخلاف اس کے جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالقہ ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہو جائے گی۔ لانه لم یقدره بمعیار وقد وجد الصوم برکنه وشرطه۔ کیونکہ اس نے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن وشرط کے پایا گیا ف کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی وجماع سے رکنا۔ پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامراته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جاریة فانت طالق ثنتین۔ اور جس نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ ہے اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہے۔ فولدت غلاما وجاریة ولا یدری ایهما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا وایک لڑکی جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اوّل کون جنی ہے۔ لزمه فی القضاء تطلیقة وفی التنزه تطلیقتان۔ تو حکم قضاء میں مرد کی طرف سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقیں لازم ہوں گی۔ وانقضت العدة۔ اور عدت گزر گئی ف حتی کہ اب اس پر عدت نہیں رہی۔ لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضی عدتها بوضع الجاریة۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو

اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اس کے لڑکی جننے پر اس کی عدت گزر جائے گی ف کیونکہ حاملہ کی مدت وضع حمل ہے۔ ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ - پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے کی حالت ہے ف تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہوگئی ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شئی اخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء -

اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں اور بعد اس کے لڑکا جنتے ہی عدت گزر گئی۔ پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی واقع نہ ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے ف طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال یقع واحدۃ وفی حال ثنتان فلا یقع الثانیۃ بالشک والاحتمال - تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی ف یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقیں پڑنی چاہئیں۔ پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ والاولی ان ناخذ بالثنتین تنزھا واحتیاطا - اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں ف اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شبہ بدلیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شبہ احتمالی ہے جس کا معارض دوسرا شبہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شبہ صرف تنزہ کو مفید رہا فاحفظہ۔م۔ والعدۃ منقضیۃ بیقین لما بینا - اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لھا ان کلمت ابا عمرو وابا یوسف فانت طالق ثلثا - اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے ف یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جبھی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے۔ ثم طلقھا واحدۃ فبانت وانقضت عدتھا - پھر اس عورت کو ایک طلاق دے دی پس وہ بائنہ ہوگئی و اس کی عدت گزر گئی ف تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اس میں سے اس نے ایک طلاق دے دی

پھر اگر اس کو نکاح میں لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اس کی جزا تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اس کو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہے گی۔

پس جب قسم باقی رہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجھا - پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اس کو اپنے نکاح میں کر لیا۔ فکلمت ابا یوسف - پھر اس نے بکر سے کلام کیا ف تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی گرید دیکریں سے ایک سے اس نے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالف کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت میں کلام کیا جب حالف کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہی ہے کہ۔ فھی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی - یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق

کے ف یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اسپر پوری ہوں گی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ وقال زفرلا یقع - اور زفرؒ نے کہا کہ نہیں واقع ہوں گی ف جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسی طرح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہونے میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیئے۔ وھذہ علی وجوہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے۔ امّا ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق وھذا ظاھر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے ف خواہ اس طرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید وبکر سے آگے پیچھے یا ساتھ یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاقیں پڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اس نے دوسرے شخص سے کلام کیا۔

پس بہرحال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ عورت اس کے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ او وجدا فی غیر الملک فلا یقع - یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی ف بلا خلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اس کو بائنہ کر دیا کہ بعد عدت کے اس نے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی۔ جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور اس نے حلالہ کیا پھر اس سے جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید وبکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک - یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے ف مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف نے مسئلہ اصطلاحی نہیں بیان کیا کہ جس میں اول دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک میں تھا پھر دوسرے سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اس کو طلاق دے کر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً - تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہوں گی۔ لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع - کیونکہ جزاء کا نازل ہونا غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہوں گی ف یعنی جزاء تو اس وقت اترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط دو جزو ہیں از انجملہ ایک جزو یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رائگاں گئی۔ سوم اس کے برعکس ہے چنانچہ فرمایا۔ او وجد الاول فی غیر الملک - یا اوّل تو غیر ملک میں پائی ف یعنی زید یا بکر سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک - اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی ف جبکہ اس نے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں ہے پس واقع ہو جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفرؒ کے وھی مسألة الکتاب الخلافیة - اور یہی کتاب کا خلافیہ مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی - زفرؒ کی دلیل یہ کہ اوّل کا دوم پر قیاس ہے ف یعنی جیسے اگر اوّل جزو شرط کا ملک میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو

تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی اذ ھما فی حکم الطلاق کشئ واحد - اس واسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں ف تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے غیر ملک میں رائگاں ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جس کے جزو دو ہیں تو جب دونوں مل جاویں تو جزاء واقع ہوگی بشرطیکہ اس وقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزائے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور نازل ہو جائے گی لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ دلنا ان صحۃ الکلام باھلیۃ المتکلم - یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے ف سے اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اس کا اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک یشترط - مگر ملک کی شرط لی گئی ہے ف سے یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین - ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جس وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو ف سے کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اس کا موجود کرنا غالباً ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو مہمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیے جس میں وقوع ممکن ہو اور یہ جبھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جس وقت شرطیہ تعلیق کی اس وقت منکوحہ مملوک ہو۔ اور حالت دوم عند تمام الشرط - بروقت شرط پوری ہونے کے مملوکہ ہو۔ لینزل الجزاء لانہ لاینزل الا فی الملک - تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں عورت پر اتریں کیونکہ یہ جزاء نہیں اترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو ف سے کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع ہونا بدرجہ اولی نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اس کی لیاقت کافی موجود ہے تو اس کی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اس کی منکوحہ مملوکہ ہو۔

پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اس کا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اس وقت بھی یہ عورت اس کے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ وفیما بین ذلک حال ابقاء الیمین - اور وہ دونوں امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے ف سے یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اس کی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیستغنی عن قیام الملک - تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے ف سے کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقاؤہ بمحلہ وھو الذمۃ - کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالف کا ذمہ ہے ف سے یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اس کی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جس وقت قسم کھائی ہے اس وقت قسم صحیح ہونے کے واسطے شرط

یہ ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہے گی یہاں تک کہ پوری شرط پائی جاوے
چاہے اس درمیان میں عورت مذکورہ اس کے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلثہ نہ ہو جاوے پھر جب شرط پوری پائی گئی
اس وقت اگر منکوحہ ہے تو جزائے شرط واقع ہو گی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ کہ اگر تیرا کلام کرنا زید و
بکر سے متحقق ہو تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔ پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جس وقت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اس
وقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اس نے صرف ایک شخص زید یا بکر سے کلام
کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہو گی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اس نے دوسرے سے
بھی کلام کیا تو اس وقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اس وقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ حرف واؤ تو اسی
قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزاء
بھی نازل ہو گئی۔ فافہم۔

پھر مترجم کہتا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ بذمہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو ان کے
نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اس نے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔
وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا - اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی
تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے ف یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دے دیں تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا
حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے یہی قسم کھائی۔ فطلقها ثنتين پھر اس کو دو ہی طلاقیں دیں ف
حتی کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا فرض نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ تزوجت بزوج آخر ودخل بها - اس عورت
نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اس نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کیا ف پھر طلاق دے دی حتی کہ عدت گزر گئی اور شوہر
اول نے اس سے نکاح کیا یعنی۔ ثم عادت الى الاول - پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی ف اور ظاہر ہے کہ اس
کی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار - پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ
ضرور طالقہ ہو گی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقوں سے طالقہ ہو گی یا صرف باقی ایک طلاق سے تو فرمایا کہ
طلقت ثلثا عند ابی حنيفة وابی یوسف - ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طالقہ ہو گی۔
ف کیونکہ ان کے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی
ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اس شوہر کے نکاح میں آوے تو نئی ملک سے آوے گی حتی کہ پھر
اس کو عورت پر پوری تین طلاقوں کی ملکیت ہو جائے گی لہذا جب قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل
ہوئی تو مطلقہ ثلثہ ہو جائے گی۔ وقال محمد هی طالق مابقی من الثلث - اور امام محمدؒ نے کہا کہ اس پر تین طلاق
میں سے باقی واقع ہو گی ف حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہو گی اور اگر ایک دے چکا ہو تو دو واقع ہوں
گی اور یہی قول ائمہ ثلثہؒ ہے۔ ع۔ وهو قول زفرؒ - اور یہی قول زفرؒ ہے۔ واصله ان الزوج الثانى
يهدم مادون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث - اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ
و ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم کو بھی میٹ دیتا ہے تو پھر اول
شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے ف جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا وعند محمد
انه لا يهدم مادون الثلث فتعود اليه مابقى - اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح

کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف مالکی کے ساتھ پھر آدے گی ف ۔ ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اس کو دے چکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول شوہر کی ملک میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ طلاق دالیس ہو گی۔ وسنبین من بعدان شاء اللہ تعالیٰ ۔ اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب بیان کریں گے۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا ۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طالقہ ہے یعنی شرطیہ قسم کھائی پھر فی الحال اس کو کہا کہ تو مطلقہ ثلثہ ہے ف ۔ حتی کہ حلالہ فرض ہو گیا فتزوجت غیرہٖ ۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا ف ۔ اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ ودخل بہا ۔ اور دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا ف ۔ حتی کہ اس کی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول ۔ پھر شوہر اول کی طرف لوٹ آئی ف ۔ اس طرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار ۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف ۔ جس کے بارہ میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو تجھ پر تین طلاق ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے جدید نکاح میں گئی۔ لم یقع شیء ۔ تو کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہو گی ف ۔ یہی قول ائمہ ثلثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ ع ۔

کیونکہ درمیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی نہیں رہی کہ اس مرد کی مملوکہ نکاح ہو۔ وقال زفر یقع الثلث ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ ۔ کیونکہ جزاء تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے ف ۔ اس میں یہ قید نہیں ہے کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھ پر ثلث ہیں بلکہ اطلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین طلاقوں سے مغلظہ کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو قسم نہیں رہی اس کا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد بقی احتمال وقوعہا ۔ حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے ف ۔ اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اس کے نکاح میں آجاوے۔ فبقی الیمین ۔ تو قسم بھی باقی رہے گی۔ اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہو گی۔ ولنا ان الجزاء طلقات ھذا الملک لانہا ھی المانعۃ ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جزاء میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں ف ۔ کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائے گی تو ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو لیا۔ لان الظاہر عدم مایحدث ۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے ف ۔ تو وہ مراد نہیں ہو سکتی۔ پس یہی ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ والیمین تعقد للمنع اوالحمل ۔ اور قسم اس واسطے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف ۔ مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے۔ واذا کان الجزاء ماذکرناہ وقد فات تنجیز الثلث المبطل للمحلیۃ فلایبقی الیمین اور جب قسم مذکور کی جزاء یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال یہ ہوا کہ اس نے تین طلاقیں محل مٹلنے والی دے کر سب برباد کر دیں۔ اب عورت محل طلاق نہ رہا تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔ بخلاف ما اذا ابانہا ۔ برخلاف اس کے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ف ۔ یعنی ایک طلاق یا دو سے عدت گزار دینے تک ہنوز کہ وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہے تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الجزاء باقی لبقاء محلہ ۔

کیونکہ جزاء باقی ہے بوجہ اپنا محل باقی ہونے کے ف۔ اور چاہو یوں تقریر کرو کہ انعقاد قسم کے وقت یہ عورت اس کی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط پائے جانے کے وقت جزاء کے لئے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درمیان میں قسم باقی رہنے کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین نہ کیا ہو اور مطلقہ ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لئے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اس کے نکاح میں آئی تو قسم بعد کٹ جانے کے نہیں جوڑی جائے گی فافہم ۔م۔ پھر واضح رہے کہ جو وطی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگاؤ سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اس کی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی وطی کا معاوضہ بطور مہر کے لازم آتا ہے اس کو عقر اور کبھی مہر بولتے ہیں۔ ولو قال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلثا اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ جب میں نے تجھ سے جماع کیا تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ فجامعها۔ پھر اس عورت سے جماع کیا فلما التقى الختانان طلقت ثلثا ۔ تو جبھی دونوں کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالقہ ہو گئی ف۔ اور ختان کا ختان سے ملنا اس وقت ہو جائے گا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جاوے۔ وان لبث ساعة۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک ٹھہرا رہا ف۔ یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن ۔لم یجب علیه المهر مرد پر مہر نہیں واجب ہو گا ف۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اس نے درنگ کیا تو اس وطی سے عقر نہیں واجب ہو گا اور عقر کا اندازہ یہاں ایسی عورت کے مثل عورتوں کا مہر ہے اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہیں واجب ہو گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وان اخرجه ثم ادخله وجب علیه المهر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر المثل واجب ہو گا ف۔ اور یہ حکم سمجھا دیا اس لئے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر جورو کو کہا کہ جب تجھ سے جماع کروں تو تو طالقہ ثلث ہے وہ عورت جب طالقہ ہو گی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کر لے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر ایک دو ہوں گی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائے گا اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب وطی گویا اجنبیہ عورت کے ساتھ شبہ میں کی تو بغیر نکالے مہر المثل نہیں اور بعد نکال کر ڈالنے میں بالاتفاق مہر المثل ہے۔ وکذا اذا قال لامته ۔ اور یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعتك فانت حرة ۔ جب میں تجھ سے نکاح کروں تو تو آزاد ہے ف۔ تو جبھی مولی نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولی ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں مولی پر اس کا عقر یعنی مہر مثل واجب نہ ہو گا اور اگر نکال کر ڈالا تو واجب ہو گا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المهر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیه ۔ اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت میں بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا ف۔ حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقر اور حرام ہے۔ الا انه لا یجب علیه الحد للاتحاد ۔ مگر حد زنا اس پر اس وجہ سے واجب نہ ہوئی کہ فعل متحد ہے ف۔ یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع میں حلال تھا۔ وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا ف۔ اور بعد مطلقہ یا آزادہ ہونے کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولا دوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اس کے واسطے دوام ہو ف۔ وہ تو فوراً ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ واللہ اس گھر میں نہیں داخل ہوں گا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اس کا

داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقر بھی واجب نہ ہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم ادلج بر خلاف اس کے جب اس نے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا ف یہ ڈالنا یعنی جماع کرنا جدید متحقق ہوا پس عقر واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔

اگر وہم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور جس میں حد شرعی لازم آوے اس میں عقر و مہر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ہاں حرام ہے۔ الا ان الحد لا یجب لشبهة الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی ایک ہے ف بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے یہی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہے اور تحقیق مذکور امر خفی ہے بلکہ شبہ خود موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذا لم یجب الحد وجب العقر لان الوطی لا یخلو عن احدهما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ دارالاسلام میں جو وطی واقع ہو وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی ہے ف خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا یا مستثنائے دو صورتوں کے ذکرہ ن اور عقر سے مراد مہر المثل ہے قالہ الامام العتابی رح پھر مسئلہ میں طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقا رجعیا - اور اگر طلاق رجعی ہو ف مثلاً کہا کہ تجھ سے جماع کروں تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور ڈال کر ختنان ملا دیا حتیٰ کہ طلاق رجعی پڑ گئی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اس کی دواعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا۔ یصیر مراجعا باللباث عند ابی یوسف خلافا لمحمد۔ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹھہراؤ کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائے گا بر خلاف قول محمدؒ کے لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ف معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے انکار کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراؤ بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائے گی لیکن ابو یوسف کے نزدیک بوجہ ٹھہراؤ کے جو جدید جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع - اور اگر اس نے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف یعنی اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الاستثناء

یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہے ف واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہ ہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استثناء ہے خواہ حرف استثناء الا وغیرہ ہو یا معنی ہوں جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا قال لامراته انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلا - اور اگر اپنی منکوحہ جورو سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ تعالیٰ ہے ملا ہوا کہا ف یعنی تو طالقہ ہے اس کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہا الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگی ف کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لقوله علیه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالی متصلا به لا حنث علیه۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ متصل کہا تو اس پر حانث ہونا نہیں ہے ف یعنی اس کی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صریح نص ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ طلاق یا عتاق میں ملانے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی۔ اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی ایوب سختیانیؒ نے

مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانے سے طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانه اتی بصورة الشرط فیکون تعلیقا من هذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہے۔ وانه اعدام قبل الشرط۔ اور یہ شرط سے پہلے مٹانا ہوتا ہے ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے اور اسی قدر پر خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اس کے ساتھ ملایا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہو گئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہے بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہے پھر جب شرط پائی جاوے تب واقع ہو گی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلم ههنا۔ اور یہاں شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہو گی ف۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ فیکون اعداما من الاصل۔ تو یہ جڑ سے مٹانا ہو گیا ف۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے مٹی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہے تو جڑ سے مٹی۔ لہٰذا اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جس میں اللہ تعالیٰ نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہے مگر آنکہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ ھ۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر جن نے چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضیکہ جس کے چاہنے پر وقوف نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر مٹ گیا۔ ولهذا یشترط ان یکون متصلا به اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ بمنزلة سائر الشروط۔ بمنزلہ دوسری شرطوں کے ف جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو مفید ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہہ کر سکوت کرے ف۔ یعنی قصد سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے۔ یثبت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائے گا ف۔ اور عورت طالقہ ہو گی۔ فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعده رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا ف۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ انقطاع سے رجعت کر لے جبکہ ممکن ہو۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اس کا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے الحاصل طلاق واقع نہ ہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہو تا کہ اول کلام پورا نہ ہوا اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے انشاء اللہ تعالیٰ بھولے سے کہا تو صریح کلام ہے اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہو گی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہے تو بھی واقع ہوتی ہے۔ وکذا اذا ماتت قبل قوله انشاء الله تعالى۔ اور یوں ہی اگر مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا۔ ———— کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ لان بالاستثناء خرج الکلام من ان یکون ایجابا۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کی وجہ سے یہ کلام ایجاب سے خارج ہو گیا ف۔ تو ایجاب نہ ہوا تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ والموت تنافی الموجب دون المبطل۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے مبطل کی منافی نہیں ہے ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اس کا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جواب دیا کہ موت اس کلا[م] کی

منافی نہیں ہے حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہیں ہے تو صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالقہ ہونا تو ایک صفت موجود ہے تو موصوف ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اس کے وجود کی حاجت نہیں ہے۔ لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے سب کلام اس کے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج ۔ برخلاف اس کے اگر شوہر مر گیا ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تو طالقہ ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ لانہ لم یتصل بہ الاستثناء ۔ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ میں استثناء یعنی انشاء اللہ تعالیٰ نہیں ملا ف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعضے تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہراً ابن عباسؓ کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عہود سب باطل ہو جاویں گے ۔ چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو ملانا جائز ہے۔ امامؒ نے کہا کہ اگر ایسا روا ہو تو جن لوگوں نے آپ کی خلافت پر بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ تعالیٰ کہیں تو آپ کی بیعت سے الگ ہو جاویں گے پس ہارون متحیر ہو کر مان گیا۔ اور واضح ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو ملانے سے یہ مراد ہے کہ تو طالقہ کہہ کر خاموشی کا قصد نہ ہوا ورنہ درمیان میں کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی پھر اس نے فوراً کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو کچھ مضر نہیں ہے ۔

پھر رہا یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہے لیکن امام کرخیؒ کے نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہیں سنے کیونکہ بہرے کا استثناء صحیح ہے حالانکہ وہ نہیں سنتا ہے اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثناء نہیں ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل قرأت میں گزرا کہ کمتر درجہ مخالفت کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخیؒ کو وہاں بھی بیان کیا کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائد چیز ہے تو کلام بہر حال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لاتدعون اصماً ولاغائبا ۔ یعنی لوگوں کو ارشاد کیا کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہئے یعنی کہ مناجات میں عرض و دعا و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے اور پیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے پس اگر خود سنے تو غفلت مرتفع ہوگی اور جو حاضر و غیر غافل ہے اس کی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہے اور مراد مترجم یہ ہے کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف پر ثبوت ہو جاویں گے ۔ پھر واضح ہے کہ اگر خود بھی استثناء سنا ہو لیکن عورت یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں پا سکتا ۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء لانا درحقیقت شرط و تعلیق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے مٹاتا ہوتا ہے اور فتاویٰ قاضی خان ۔ اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ۔ ہ ۔ ع ۔ اور اسی طرف امام مصنفؒ نے دلیل میں اشارہ کیا ہے بقولہ فیکون اعداما من الاصل ۔ اور جاننا چاہئے کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے لکھا کہ اگر اس نے کہا کہ تو طالقہ بمشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضائے الٰہی یا محبت الٰہی ہے تو کوئی واقع نہ ہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طالقہ بمشیت زید ہے یا الخ تو یہ زید کو امر طلاق کا مالک کرنا ہوا چنانچہ مشیت کے مسائل

گزر چکے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بامر الٰہی یا بحکم یا بقضا یا بعلم یا بقدرت الٰہی ہے تو فی الحال طلاق ہوگی یوں ہی جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عرف میں اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ مشیت الٰہی میں یا الخ تو کسی صورت میں نہیں واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالقہ علم الٰہی میں ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ علم الٰہی ہر حال میں موجود ہے اور قدرت الٰہی سے اگر مراد تقدیر الٰہی ہے تو نہیں واقع ہوتا ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی کمافی الکافی۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ بواحدہ ہے انشاء اللہ تعالیٰ یا طالقہ بدو طلاق ہے اگر نہیں چاہا اللہ تعالیٰ نے، تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی طلاق نہیں چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکر طالقہ ہو سکتی ہے وہ بالکل طالقہ نہ ہوگی اور اول واحدہ میں انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہے وہ بھی واقع نہ ہوئی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ تو طالقہ آج کے روز بیک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا طالقہ بدو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی۔

اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اس نے ایک طلاق نہ دی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الٰہی میں نہیں تھا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کہ اس کی شرط پائی گئی۔ کمافی النوازل۔ مف۔ وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة۔ اور اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ثلثہ الا واحدة ہے ف یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا۔ طلقت ثنتین۔ تو وہ دو طلاق سے طالقہ ہو جائے گی۔ وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ سہ طلاق مگر بدو طلاق ہے۔ طلقت واحدة۔ تو ایک طلاق سے طالقہ ہوگی۔ والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثنیا۔ اور اصل یہ ٹھہری ہے کہ استثناء درواقع صرف اس قدر کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہا ف اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دونوں مسئلوں میں طلاقوں کے تکلم سے دو یا ایک کا اخراج ہے بلکہ اول مسئلہ میں گویا اس نے کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقیں ہیں تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھ پر دو طلاقیں اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھ پر ایک طلاق ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے ف اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہے اور نفی میں سے اثبات ہے۔ یہ فاسد ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے ومعناہ انہ تکلم بالمستثنیٰ منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اذ لا فرق بین قول القائل لفلان علی درہم وبین قولہ عشرۃ الا تسعۃ۔ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے یا کہا کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم سوائے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے ف یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے، جب یہ معلوم ہو گیا۔ فیصح استثناء البعض من الجملۃ۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ۔ کیونکہ بعد اس کے بعض کا تکلم باقی رہے گا ف تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولا یصح استثناء الکل من الکل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لانہ لا یبقی بعدہ شیء لیصیر متکلما بہ۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کے ساتھ تکلم کرتا ہو جاوے۔ وصار فاللفظ الیہ۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ف یعنی جب کچھ نہیں بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھیرا جاوے اور کس سے تکلم ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنفؒ نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا استثناء جبھی نہیں صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثنائے کل از کل ہے مثلاً کہا کہ میری سب عورتیں طالقہ ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے۔ پس کل عورتیں طالقات ہو جاویں گی۔ اور اگر اس کے چار جورو ہیں اس نے کہا کہ میری سب عورتیں طالقہ ہیں سوائے عمرہ و

زینب و ہندہ وسلمیٰ کے تو استثناء صحیح اور کوئی طلاق نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا متبع نہیں ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا - یعنی تو طالقہ دس طلاق سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہوتا کیونکہ شرعاً طلقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی۔ ع - وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل - اور واضح ہو کہ استثناء بھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے ف یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو سابق کلام سے رجوع کرنا اور نسخ قرار پاوے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ واذا ثبت ھذا ففی الفصل الاول المستثنی منہ ثنتان فیقعان وفی الثانی واحدۃ فیقع واحدۃ - اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہو جاویں گی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جائے گی ولو قال الا ثلثا - اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو ف یعنی کہا کہ تو طالقہ ثلثا سوائے ثلث کے ہے ف تو یہ استثنائے کل ہے۔ یقع الثلث - تین طلاقیں پوری واقع ہوں گی۔ لانہ استثناء الکل من الکل فلا یصح الاستثناء - کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں ف پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالقہ ثلث ہے۔ واللہ اعلم۔

باب الطلاق المریض !

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اس کی وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ واذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وھی فی العدۃ ورثتہ اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت میں کہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اس کی وارثہ ہوگی ف یعنی جو کچھ اس کا حصہ شوہر کی میراث کا بدوں طلاق تھا وہ پاوے گی جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات بعد انقضاء العدۃ فلا میراث لھا - اور اگر وہ عورت کی عدت گذرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔ وقال الشافعیؒ لا ترث فی الوجھین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی ف خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے لان الزوجیۃ قد بطلت بھذا العارض وھی السبب - کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن کے پیش ہونے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولھذا لا یرثھا اذا ماتت - اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا ف کیونکہ اس کا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثھا فی مرض موتہ - اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے والزوج قصد ابطالہ - اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الی زمان انقضاء العدۃ دفعا للضرر عنھا - تو شوہر کا یہ قصد اسی پر رد کر دیا جائے گا۔ اس طرح کہ اس کا اثر عورت کی عدت گذرنے تک تاخیر کر دیا جائے گا تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو ف اور بعد عدت کے اس کا اثر ہوگا - پھر

آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امکن - اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ یبقی فی حق بعض الآثار - کیونکہ عدت کے اندر بعضے آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف حتی کہ عدت میں چاہے رجوع کرے تو نکاح باقی رہے گا - فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ - تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہے ف تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف مابعد الانقضاء - برخلاف مابعد انقضائے عدت کے ف کہ اس وقت تک تاخیر نہ ہوگی۔ لانہ لا امکان - کیونکہ امکان نہیں ہے ف کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔

والزوجیۃ فی ھذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا - اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جورو سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اس واسطے کہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اس کو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے اس وقت شوہر اس کو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا تعلق ہے۔ پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہ ہوگا۔ فیبطل فی حقہ - تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی۔ خصوصا اذا رضی بہ - خصوصاً جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ف کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دے دی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا ثابت کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تتمیم دلیل بتلخیص الفتح اس طرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں۔ اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے - دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی، فائدہ قیود یہ کہ اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب وارث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دے کر اچھا ہوگیا۔ پھر ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المنذر نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخولہ کو اگر طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طہر میں ایک طلاق کے طریقہ سے دی، پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرا تو وارث نہ ہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفائے راشدین و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جورو تھی اور اس کو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازیں حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اس کے خلاف مشہور نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو

عبداللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تماضر کو ورثہ نہیں دلاتا - یہ کچھ مضر نہیں ہے - اول تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میری

ف : - قلت تماضرۃ الشاعرۃ الصحابیۃ من اولاد امرء القیس الملک - ۱۲م

رسائی عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر بچے تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بعد انقضائے عدت کے ورثہ دلایا تھا یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمٰن نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها ثلثا بامرها۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دیں او قال لها اختاری یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر فاختارت نفسها پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف یعنی طلاق لے لی او اختلعت منه یا عورت نے شوہر سے خلع لیا ثم مات وهی فی العدة ۔ پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم ترثه ۔ تو وہ شوہر کی وارث نہ ہوگی ف غرضیکہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی المحیط لانها رضیت بابطال حقها ۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی۔ والتاخیر لحقها ۔ حالانکہ انقضائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف یعنی یہ تاخیر نہیں رہے گی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دے دے پس شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں تو عورت اس کی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسوالها راضیة ببطلان حقها ۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی ہونے والی نہیں ٹھہری ف لہذا تا انقضائے عدت تاخیر معتبر ہوگی۔ وان قال لها فی مرض موته کنت طلقتك ثلثا فی صحتی وانقضت عدتك ۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دے چکا اور تیری عدت بھی گزر چکی ہے۔ فصدقته ۔ پس عورت نے اس کے قول کی تصدیق ف کہ تو نے سچ کہا۔

پس یہ عورت اب وارثوں میں نہیں رہی اور جو وارث نہ ہو اس کے لئے اگر کچھ وصیت کی جائے تو جائز ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ کی وصیت کے ہے۔ ثم اقر لها بدین ۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لها بوصیة ۔ یا شوہر نے اس کے واسطے کچھ وصیت کی ف تو اس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے ۔ فلها الاقل من ذلك ومن المیراث عند ابی حنیفة ۔ پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا ف اگر حصہ میراث کم ہے تو یہ ملے گا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ ملے گی ۔ وقال ابو یوسف ومحمد یجوز اقراره ووصیته ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے ف پس میراث نہیں ملے گی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر مدار ہوگا ۔ وعلی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تہائی تک ملے گی ۔ م ۔ وان طلقها ثلثا فی مرضه بامرها اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اس کے کہنے پر تین طلاقیں دے دیں ف کیونکہ وہ وارث ہونے سے خارج ہوئی ۔ ثم اقر لها بدین ۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لها بوصیة یا اس کے واسطے کچھ وصیت کی۔ فلها الاقل من ذلك ومن المیراث فی قولهم جمیعا ۔ تو تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملے گا ف پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں ۔ الا علی قول زفر رح لیکن زفر رح کے قول پر اس کے خلاف ہے۔ فان لها جمیع ما اوصی وما اقر به ۔ چنانچہ زفر رح کے نزدیک

جو کچھ اقرار کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملے گی۔ لان المیراث لما بطل بسوالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية۔ کیونکہ جب عورت کی درخواست طلاق کی وجہ سے اس کی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارثہ نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہاف کیونکہ اس کا وارث ہونا مانع تھا۔ وجه قولهما فی المسالة الاولی۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انهما لما تصادقا علی الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت گزر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہوگئی ف وارث نہیں رہی۔ حتی جاز له ان یتزوج اختها۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہوگیا کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے ف تو اقرار اور وصیت جائز ہے کیونکہ جائز نہ ہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔ فانعدمت التهمة۔ تو تہمت دور ہو چکی۔ الا تری انه تقبل شهادته لها ووضع الزكوة فيها۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کی گواہی اس عورت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسالة الثانية۔ برخلاف دوسرے مسئلہ کے ف کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقية وهی سبب التهمة۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہے اور یہی تہمت کا سبب تھی ف اور حقیقۃ تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحكم يدار علی سبب التهمة۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا مدار ہے ف یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس کے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقوف ہوتا ہے تو اس دلیل کو دیکھ کر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو یہاں یہی تہمت کی دلیل اس کی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہے جس کی وجہ سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار و وصیت نہیں جائز ہے ولهذا يدار علی النكاح والقرابة اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے ف پس جہاں باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہے پس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تہمت پر وقوف نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منفعت کی جھوٹی گواہی دی ہے مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت ہے۔ پس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسی طرح جہاں دونوں نے عدت کے گزر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید درپردہ دونوں نے قرارداد کر لی ہو تاکہ اقرار و وصیت جائز ہو جاوے، پس عدت کی وجہ سے تہمت ہے اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدة فی المسالة الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے ف تو تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے لیکن اس دلیل میں یہ اعتراض ہے کہ عدت نہ ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اس کے واسطے ہزار روپیہ کا اقرار کیا لہٰذا امامؒ نے تہمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنيفة فی المسالتين ان التهمة قائمة اور امام ابوحنیفہ کی دلیل دونوں مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود ہے ف پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لی جاوے تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها۔ کیونکہ عورت کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کرتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اس پر کھل جاوے تو اس کا حق بڑھ جاوے ف یہ اس وقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جاوے کہ شوہر نے اس کو طلاق اس وجہ سے نہیں دی کہ اس کو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال مل جاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے اور اول تو یہی احتمال ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔

والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقة والانقضاء - اور شوہر و زوجہ کبھی درپردہ ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی
طلاق کا اور عدت گزر جانے کا اقرار کریں. لیبرّھا الزوج بمالہ زیادة علی میراثھا تاکہ شوہر اس کے ساتھ اپنے مال
سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے وھذہ التھمة فی الزیادة فرددناھا ولا تھمة
فی قدر المیراث فصححناہ - اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہے تو ہم نے زیادتی کو رد کر دیا اور قدر میراث میں
نہیں ہے تو ہم نے قدر میراث کو صحیح رکھا۔ ف- پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاوے گی اس کے
یہ معنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملے گی۔ اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہے تو وہ اپنے حق میں
اس پر راضی ہو چکی پس یہی اس کے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر
صلح کر لی۔ م۔

اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضائے عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ
میں تہمت ہے حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو
اختیار ہے کہ فی الحال اس کی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰة دے دے اور عورت کی طرف
سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰة اس مریض شوہر کو جس سے طلاق
وانقضائے عدت اقراری ہے دے دے اور اس کے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں۔
پس اگر تہمت مذکور معتبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت
دونوں نے خفیہ قرارداد کر لی ہو کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہے۔ ولا مواضعة عادة فی حق الزکوة -
اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرارداد کریں دربارہ زکوٰة کے ف- کیونکہ جب زکوٰة ہی
ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج۔ اور دربارہ تزوج کے ف- کیونکہ
مرد کرنا تو اس لئے کہ عورت کی بہن سے نکاح کرے حالانکہ اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا جبکہ وہ دونوں کو جمع نہیں کر سکتا
یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشھادة - اور دربارہ گواہی کے ف- کیونکہ یہ عادت
نہیں کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہونے کا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے
کذب سے ان کو دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تھمة فی حق ھذہ الاحکام - تو ان احکام کے جائز ہونے میں
کوئی تہمت معتبر نہیں ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ میراث میں توخج کی قرارداد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت
ہے اور سوائے اس کے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ طلاق و
انقضائے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے اسی طرح دیگر وجوہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت
پر اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی
اس کے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمدؒ نے جامع میں کہا۔ ومن کان محصورا -
اور جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو صرف دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے او فی صف القتال یا وہ لڑائی کی
صف میں ہو نہ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امرأته ثلثا۔ پس اس نے اپنی عورت کو
تین طلاقیں دے دیں ف- پھر مر دیا مارا گیا۔ لم ترثه - تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی
اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اس کے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مریض کی طرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہیں
ہوا۔ وان کان قد بارز رجلا - اور اگر وہ شخص میدان میں کسی مبارز کے مقابل ہوا ف- کہ وہ موت کا سامنا

ہے۔ او قدم لیقتل فی قصاص او رجم۔ یا یہ شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا رجم میں قتل کیا جاوے ف یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اس وقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکال کر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتیٰ کہ غالباً مارا جائے گا۔ اس حالت میں اس نے جورو کو تین طلاقیں دے دیں۔ ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ اس وجہ میں مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اس وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔

اور اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ بعد اس کے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا۔ حتیٰ کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اس نے طلاق دی پھر اس کو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ بسوط وکافی الحاکم میں مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ میں میدان کی مبارزت میں ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقاتلہ ہے پس اگر گولیاں وتوپیں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے کہ۔ ان امرأۃ الفار ترث استحسانا۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دے دے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اس کو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ اس وقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہو جاوے۔ وانما یثبت حکم الفرار بتعلق حقھا بمالہ۔ اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جاوے ف پردہ کے واسطے طلاق دے دے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہیں بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الھلاک غالبا کما اذا کان صاحب الفراش اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض ہو کر بچھونے سے لگ گیا۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے مریگا تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہو گا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جس کو پھانسی دینے کو لئے جاتے ہیں۔ اور عنقریب وجوہ آویں گے۔ الحاصل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ وھوان یکون بحال لایقوم بحوائجہ کما یعتاد الاصحاء۔ اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت میں ہو جاوے کہ تندرستوں کیطرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے ف پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستوں کیطرح نہیں کر سکتا تو مریض الموت ہے حتیٰ کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کئے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستی کیطرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام تندرستوں کے مانند رکھے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتیٰ کہ اسکو شرع بھاگنے نہیں دیتی بلکہ اس کی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جس کی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہوگا یہ حالت سوائے مریض کے دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد یثبت حکم الفرار بما ھو فی معنی المرض فی توجہ الھلاک الغالب اور کبھی بھگوڑے ہو جانیکا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ وما یکون الغالب منہ السلامۃ لایثبت بہ حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہوگا ف جب یہ بات معلوم ہو چکی تو۔ فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منہ السلامۃ۔ جو شخص کہ صف میں ہو تو غالباً اس سے نجات وسلامتی ہے۔ لان الحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور

کرنے کو ہوتا ہے۔ وکذا الملتجۃ اور یہی حکم متعہ کا ہے ف یعنی جس کے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اس کو ضرر پہنچنے
سے مانع ہو اور یہاں لشکر موجود ہے۔ فلا یثبت بہ حکم الفرار۔ تو محصور ہونے اور درصف میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں
ثبوت ہوگا۔ والذی بارز۔ اور جو شخص کہ مبارز ہوا ف یعنی میدان میں مقابل ہوا۔ او قدم لیقتل۔ یا آگے بڑھایا
گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منہ الھلاک۔ تو غالباً اس سے ہلاکت ہے ف اور بچ جانا بہت نادر ہے۔
فیتحقق بہ الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف لہذا جس نے مبارزت کی حالت یا قصاص
وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اس کی عورت وارث ہوگی۔ ولھذہ لاخوات تخرج
علی ھذا الخوف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلتے ہیں ف جیسے کوئی شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا
جس میں بہت درندے ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا المبسوط۔ اگر کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں آگئیں اگر غالباً غرق ہوگا تو مانند
مرض الموت ہے یونہی جو درندہ کے منہ میں ہو یا سل وفالج میں بیمار ہو کہ بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے
اور اگر کسی کے پھوڑا یا پھنسی یا درد ہو جسنے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ بمنزلہ تندرست کے ہے۔ جوامع
الفقہ۔ مع۔ وقولہ اذا مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ اور یہ جو امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وجہ میں مرجاوے یا قتل کیا جاوے
ف یعنی اس وجہ سے مرے یا اس وجہ میں مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب او بسبب آخر۔
تو یہ قول دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں۔
کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف ہر حال حکم فرار
ہوگا۔ کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہے
اگر اس کو کسی نے قتل کر دیا ف حالانکہ اس نے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہے گا یہی صحیح ہے۔ واذا قال
الرجل لامرأتہ وھو صحیح۔ اگر تندرستی کی حالت میں مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشھر او اذا
دخلت الدار او اذا صلی فلان الظھر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے او تو
طالقہ ہے، یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلاں شخص نماز ظہر پڑھے یا جب فلاں شخص اس گھر میں داخل ہو تو
تو طالقہ ہے۔ فکانت ھذہ الاشیاء والزوج مریض۔ پھر جب یہ باتیں پائی گئیں تو اس وقت
شوہر مریض ہے ف مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اس نے طلاق کو ان شرطوں پر جب معلق کیا تھا تب
تندرست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اس وقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اس وقت شوہر مرض الموت
سے بیمار ہے پھر عورت کی عدت میں مر گیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی
المرض ورثت۔ اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی ف کیونکہ مریض نے ایسے
سبب سے عورت کو جدا کیا کہ یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہرے گا کیونکہ چاند رات آنی اور فلاں کا ظہر
پڑھنا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں ہے۔ الا فی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ
جب تو اس گھر میں گئی تو طالقہ ہے۔ ف کیونکہ جب عورت گئی تو وہ اپنے حق مٹنے پر خود راضی ہوگئی۔ اور رہا اول مسئلہ
میں تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالقہ
ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مروں تو تو بائنہ ہے۔ پس عورت میراث پاوے گی۔ حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے
فرمایا کہ۔ ھذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجئی الوقت او بفعل نفسہ او بفعل المرأۃ۔ یہ کئی صورتوں پر ہے

اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے
فعل پر معلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے) وکل وجہ
علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاھما فی المرض اور ہر صورت کی
دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ
تعلیق و شرط دونوں کا وجود حالت مرض میں ہوا ف رہا یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں
ہوں ان میں کچھ شک نہیں کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہیں لہذا ان کو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ
دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ اما الوجہان الاولان وھو اذا کان التعلیق بمجیء الوقت - کہ اول دو
صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال اذا جاء راس الشھر فانت طالق - بایں طور کہ جب
چاند رات آوے تو تو طالقہ ہے۔ او بفعل الاجنبی - دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل
فلان الدار او صلی فلان الظھر - بایں طور کہ جب فلاں شخص اس گھر میں گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان
التعلیق والشرط فی المرض فلھا المیراث - اور تعلیق کرنا اور شرط موجود ہونا دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت
کے واسطے میراث ملے گی۔ لان القصد الی الفرار قد تحقق منه بمباشرۃ التعلیق فی حال تعلق حقھا بماله -
کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اس نے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جبکہ عورت کا حق اس کے مال سے
متعلق ہو چکا تھا ف جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلاں شخص بیمار ہو تو طالقہ ہے حالانکہ بیمار
ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اس کے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ شوہر کے تعلیق کا سبب ہے
پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث - اور اگر تعلیق کرنا حالت صحت
میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی ف کیونکہ شوہر نے حالت تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔
وقال زفرؒ ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز - اور زفرؒ نے کہا کہ عورت وارث ہوگی
کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دے دی -
فکان ایقاعا فی المرض - تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دے دی۔
ولنا ان التعلیق السابق یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا - اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق
میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے قصداً نہیں ہوتی ہے ف تو فی الحال قصداً طلاق دینا
نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور بعید یہ ہے کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ
معذور ہے کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اس نے طلاق نہیں دی۔
ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفه - اور ظلم کچھ نہیں سوائے اس کے جو قصد سے ہو تو اس کا تصرف رد نہیں ہوگا
ف گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دے دی۔ فاما الوجه الثالث وھو ما اذا علقه بفعل نفسه۔ رہی تیسری صورت
اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فسواء کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض
او کانا فی المرض تو اس میں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض میں ہو یا دونوں مرض میں
ہوں۔ والفعل مماله منه بد اولا بد منه - اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اس کے نہ کرنے کا شوہر کو چارہ ہے (جیسے
فلاں وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہ ہو۔ جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضائے حاجت وغیرہ) ف بہرحال جب اپنے

فعل پر معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارا لوجود قصد الابطال - تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض۔ خواہ قصداس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ف۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ۔ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد - اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تو تعلیق نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف۔ اس نے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق ہٹ گیا۔ فرد تصرفہ دفعا للضرر عنہا- تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائے گا تاکہ عورت کے سر سے اس کا اثر دور رہے۔ اما الوجہ الرابع وھو ما اذا علقہ بفعلہا رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو ف۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان کان التعلیق والشرط فی المرض - پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید ونحوہ - اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طالقہ ہے یا مانند اس کے ف۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیۃ بذلک - تو عورت اس کی وارث نہ ہو گی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی ف۔ ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام - اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ف۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوۃ الظہر- اور جیسے نماز ظہر ف۔ کہ فریضہ الٰہی عزوجل ہے۔ وکلام الابوین - اور والدین سے بولنا ف۔ کہ اقتضائے طبعی سے مضطر ہے۔

بالجملہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ - تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہو کر وارث ہو گی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبیٰ - کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبیٰ میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضاء مع الاضطرار - اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض - اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے فعل پر بحالت صحت میں کی ہو اور شرط کا وجود اس کے مرض میں ہوا۔ان کان الفعل مما لہا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا - تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو گی۔ وان کان مما لا بد لہا منہ -اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہے ف۔ تو اختلاف ہے۔ فکذلک الجواب عند محمد وھو قول زفرؒ - پس امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو گی اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ لانہ لم یوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقہا بمالہ - کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد شوہر کی طرف سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں پائی گئی ف۔ بلکہ اس نے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف ترث - اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عورت وارث ہو گی ف۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل

منسوب ہوگا۔ لانه الجاها الی المباشرة ـــ کیونکہ شوہر ہی نے اس کو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔ فیصیر الفعل الیه کانها آلة له کما فی الاکراه ـــ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے اکراہ میں ہوتا ہے ف۔ کہ جس نے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔

اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلقها ثلثا وهو مريض اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں درحالیکہ وہ مریض ہے ف۔ یعنی مرض الموت میں ہے اس کی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح ۔ پھر وہ اچھا ہو گیا ف۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم مات لم ترث۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی ف۔ کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال زفرؒ ترث لانه قصد الفرار حين اوقع فی المرض وقد مات وهی فی العدة ـ اور زفرؒ نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے جب مرض میں طلاق دی تو اس نے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرا ف۔ تو وہ ایسی طلاق کی عدت میں مرا کہ جس کو اس نے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولكنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لاحق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا ۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہ ہوا ف۔ بلکہ اس نے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ حق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اس کے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهی فی العدة لم ترث۔ اور اگر عورت کو طلاق دے دی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہوگئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی مرض میں مر گیا درحالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها فی الجماع ورثت ۔ اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اس نے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث رہے گی۔ ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث احدا ۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتدہ ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔

ولا بقاء له بدون الاهلية ۔ اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلية ۔ اور پسر شوہر سے جماع کرانے میں اس نے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی ف۔ اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہوگئی ۔ لان المحرمية لا ينافی الارث ـ کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے ف۔ حتی کہ مرد کی ماں بہن وارث ہوتی ہیں۔ وهو الباقی ۔ ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں ف۔ یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث متعلق ہو چکا تو فقط وارث رہے گی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہوگئی۔

بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قيام النكاح ـ بخلاف اس کے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضامندی کرا لیا ہو ف۔ تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ببطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے میں خود راضی ہوگئی وبعد الطلقات لا يثبت الحرمة بالمطاوعة

اتی۔۔ اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لتقدمها علیها۔ کیونکہ
حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ف کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا۔
تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ف حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے میں ہنوز سبب میراث نہیں تھا اور اگر
ہوتا تو اس نے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقوں کے حق میراث متعلق ہو چکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر
حرام ہو گئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹایا پس وارث ہو گی اور اول صورت میں نہیں وارث ہو گی۔ ومن قذف
امراته وهو صحيح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ف اور گواہ نہیں ہیں۔ تو
ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے۔
ولاعن في المرض۔ اور لعان اس نے حالت مرض الموت میں کیا ف پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت
میں ہے کہ مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اس کی وارث ہو گی ف کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا
جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ نہ گیا۔ وقال محمد لا ترث اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہو گی ف یہ اختلاف
اس وقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ وان كان القذف في المرض ورثته في قولهم جميعا۔
اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہو گی۔
وهذا ملحق بالتعليق بفعل لابد لها منه۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے لحق ہے جس میں عورت کے لیے فعل پر
طلاق معلق کی ہو جس کے نہ کرنے کا اس کو چارہ نہیں ہے ف کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی
کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اذ هي ملجاة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها ۔
کیونکہ یہ عورت لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف تو عورت نے
جدائی کچھ رضامندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اس کو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بينا الوجه فيه۔ اور ہم اس میں توجیہ بیان
کر چکے ف کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اس کے اس کام کا آلہ ہو گئی جیسے اکراہ میں
زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے۔ وان آلى امرأته وهو صحيح اور اگر تندرستی کی حالت میں
عورت سے ایلاء کیا ف یعنی قسم کھائی کہ تجھ سے وطی نہیں کروں گا۔ چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گذرنے
پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانت بالايلاء وهو مريض۔ پھر ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بائنہ ہوئی کہ وہ مریض
مرض الموت ہے ف یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بائنہ ہوئی اور اس وقت وہ
مرض الموت سے مریض تھا۔ لم ترث تو عورت اس کی وارث نہیں ہو گی۔ وان كان الايلاء ايضا
في المرض ورثت۔ اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہو گی ف جبکہ عدت میں مر گیا۔
لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خال عن الوقاع۔ کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی
گذرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے ف گویا کہا کہ اگر میں نے تجھ سے چار ماہ تک جماع نہ کیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ
آج سے جب پانچواں مہینہ شروع ہو بغیر جماع کے تو تو طالقہ ہے۔ فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت ۔ تو یہ
صورت ایلاء بھی ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ تعلیق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذكرنا وجهه اور ہم اس کی وجہ
ذکر کر چکے ف کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہو جائے گی۔ العنایہ۔

پس اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اس نے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اس کے کوئی فعل اس نے نہیں کیا۔ اور ایلاء سے

رجوع کرنے میں مرد کا ضرر ہے تو وہ اس پر لازم نہیں ہے ہاں اگر مرض میں ایلاء کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلیق حق عورت کے طلاق دی تو وارث ہوگی۔ مع۔ قال رحمہ اللہ والطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف رحؒ نے کہا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہو اس کی سب صورتوں میں عورت اس کی وارث ہوگی۔ ف۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہ ہو بشرط عدت۔ فع۔ لما بینا انہ لایزیل النکاح حتی یحل الوطی۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہے حتیٰ کہ وطی حلال ہے ف۔ اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے، میراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان السبب قائما۔ تو سبب قائم رہا اور وہ عدت میں ہے۔ وکلما ذکرنا انہا ترث انما ترث اذا مات وھی فی العدۃ وقد بیناہ۔ اور ہر موقع پر جہاں ہم نے ذکر کیا کہ عورت اس کی وارث ہوگی اس کے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور سابق میں یعنی شروع باب میں اس کو بیان کر چکے ہیں ف۔ اگر تندرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جس کو بیان کرے وہی طالقہ ہے۔ پھر اس نے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی، اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اس کو اس نے متعین کیا تھا۔

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دے کر رجوع کیا تاکہ نکاح بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدائی ہونے دے اور یہ رجعت صرف رجعی یا اس کے مانند کنایہ میں تین سے کم میں ممکن ہے۔ واذا طلق الرجل امراتہ تطلیقۃ رجعیۃ او تطلیقتین۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دیں ف۔ یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہے اس کی عدت نہیں ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دیں پھر بحکم شرع اس پر رجعت لازم آئی یا خود اس کی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہے۔ فلہ ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے ف۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہٰذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رضیت بذلک اولم ترض۔ خواہ عورت اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوھن بمعروف (الآیۃ) یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم ان کو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف ان کو رواں کرو اور بغرض ضرر پہنچانے کے ان کو مت روکو۔

بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے ف۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا۔ پس عورت راضی ہو یا نہ ہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدۃ۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے۔ لان الرجعۃ استدامۃ الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکا۔ کیا نہیں دیکھتے

اس کا نام امساک رکھا گیا ف۔ فامسکوھن اللہ وھو الابقاء۔ اور امساک باقی رکھنا ف۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ وانما یتحقق الاستدامة فی العدة۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہے۔ لانہ لا ملک بعد انقضائھا۔ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ف۔ تو پھر کس کو باقی رکھے گا پس ثابت ہوا کہ رجعت کو باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل میں ہے۔ والرجعة ان یقول راجعتك اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی۔ اوراجعت امراتی۔ یا گواہوں کو مخاطب کر کے کہدے کہ میں نے اپنی عورت سے رجعت کر لی ف خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ وھذا صریح فی الرجعة ولا خلاف بین الائمة۔ اور رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہیں بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ ثابت کرے گا بالجملہ یہ قولی رجعت بلا خلاف صریح ہے۔ او یطاھا۔ یا فعلی رجعت اس طرح کہ اس عورت کو وطی کرے۔ او یقبلھا یا اس کا بوسہ لے۔ او یلمسھا بشھوة یا عورت کو شہوت سے مساس کرے ف۔ یعنی چھو دے۔ او ینظر الی فرجھا بشھوة یا شہوت سے اس کی فرج کو دیکھے ف۔ یعنی اندر کی گول فرج کو۔ اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ میں مصرح ہے۔

شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہو گی جو نکاح سے مختص ہیں۔ یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہ ہونا چاہئے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اس کا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف چھوئے و نظر کے کہ مختص بنکاح نہیں مگر جبھی کہ شہوت سے ہوں پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بالقول محمد وقیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونوں سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی دانست میں صادر ہو اور وہ اس کو منع نہ کرے۔ اس میں تو اتفاق ہے کما صرح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اس طرح ہو کہ اس نے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ لی گئی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک رجعت ہو جائے گی۔ خلافاً لابی یوسف رح اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے اس کے آلہ کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی، اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے اس پر گواہ قبول نہ ہوں گے کما فی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہوں گے فاحفظ۔ بالجملہ یہ افعال رجعت ہیں۔ وھذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہیں ہے ف۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح حتی یحرم وطیھا کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہے ف۔ جب تک کہ رجعت نہ کر لے۔ جواب یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جبکہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو وطی دلیل رجعت ہے اور رجعت نیا نکاح نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور مہر جدید نہیں تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہ ہو۔ وعندنا ھو استدامة النکاح علی ما بیناہ وسنقررہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے اور ہم اس کو ان شاء اللہ تعالی تقریر کریں گے ف۔ اور شافعی رح کی موافقت ابو ثور و ظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم من التابعین

واوزاعی وثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذرؒ اور واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہے یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہے الذخیرہ۔

اور مالک واسحق نے کہا کہ وطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ فع۔ والفعل قد یقع دلالة على الاستدامة۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے ف۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین روز تک اس کے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لے کر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہو گئی یا ایک باندی فروخت کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نہ کروں پھر اس عرصہ میں باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور ہم نے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس معنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والدلالة بفعل یخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے ف۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص کر نکاح سے جائز ہوتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس نے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ وھذہ الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ ف۔ شہوت سے اندرونی فرج میں نظر ومساس وبوسہ ایسے افعال ہیں کہ یخص بہ۔ نکاح کے ساتھ مختص ہیں ف۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے ان کا جواز ہے جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصا فی حق الحرة۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں ف۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل صرف رہیں تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی میں دلیل ملک نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف المس والنظر بغیر شھوة۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے ونظر کرنے کے۔ لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلة والطبیب وغیرھما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسروں کو ف۔ جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور زناد کے گواہ۔ بالجملہ ہم نے شہوت کی قید اس واسطے لگائی کہ چھونا ونظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہم نے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج یساکنھا فی العدة۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جاتا ہے۔ اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اس کے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعة یطلقها۔

پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اس کو طلاق دے گا ف۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دے گا۔ فیطول العدة علیھا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائے گی ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسریح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے وچھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجنوں کی رجعت بالفعل ہے اور بالقول نہیں ہے اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اس کو وطی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے

نہیں۔ رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مف۔ قال ویستحب ان یشھد علی الرجعۃ شاھدین قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کرے۔ فان لم یشھد صحت الرجعۃ۔ پھر اگر گواہ نہ کرے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح وھو قول مالک۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے۔ لقولہ تعالی واشھدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الہی عزوجل واشھدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للایجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے ف سے تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیۃ میں ہے کہ گواہ کرنا بالقول اظہر کچھ شرط نہیں اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں۔

پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ (فع) ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشھاد۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے ف کقولہ تعالی فامساک بمعروف اور قولہ بعولتھن احق بردھن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح والشھادۃ لیست شرطا فیہ فی حالۃ البقاء اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفیئ فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انھا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیھا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہ ہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو ف سے اور باہم بدگوئی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرلے تاکہ شرط ہے۔ وما تلاہ محمول علیہ۔ اور جو شافعی رحمہ اللہ نے آیت پڑھی وہ استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرنھا بالمفارقۃ وھو فیھا مستحب کیا نہیں دیکھتے کہ اس کو مفارقت سے ملایا حالانکہ مفارقت میں گواہ کرلینا مستحب ہے ف سے یعنی جب طلاق دے وجدا کردے تو گواہ کرلینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ ویستحب ان یعلمھا کیلا تقع فی المعصیۃ اور مستحب ہے کہ عورت کو گواہ کردے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے ف سے کیونکہ شاید وہ بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو۔ واذا انقضت العدۃ فقال کنت راجعتھا فی العدۃ فصدقتہ فھی رجعۃ وان کذبتہ فالقول قولھا۔ اور اگر عدت گزر گئی پھر مرد نے کہا کہ میں نے تجھ سے عدت میں رجوع کرلیا۔ پس عورت نے اس کی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانہ اخبر عما لا یملک انشاءہ فی الحال فکان متھما۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جس کو فی الحال پیدا نہیں کرسکتا تو وہ اس میں متہم ہوگا ف سے گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التھمۃ۔ لیکن عورت کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائے گی۔ ولا یمین علیھا عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے ف سے بدون قسم کے اس کا قول قبول ہوگا۔ وھی مسالۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ وقد مر فی کتاب النکاح۔ اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ف سے کہ باکرہ پر سکوت کے دعوی میں باکرہ پر قسم نہیں اور ہم اس کو کتاب الدعوی میں بیان کریں گے م۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی لم یصح

الرجعة عند ابی حنیفة ؒ ۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے رجعت کی ہے "یعنی کر چکا یا اب کی" پس عورت نے بدوں سکوت کے اس کو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے ف ۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اس قدر ہو کہ اتنے دنوں میں عدت گزرنا ممکن ہو فافحفظ ۔م وقالا تصح لانها صادفت العدة ۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا اتصال عدت سے ہو گیا ۔ اذ ھی باقیة ظاھرا الی ان تخبر ۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے گزرنے کی خبر دے ف ۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا وقد سبقتہ الرجعة ۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے سابق ہو گیا ف ۔ تو عدت سے مل گیا ۔ ولھذا لو قال لھا طلقتک اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے دوسری طلاق دی ۔ فقالت مجیبة لہ قد انقضت عدتی یقع الطلاق ۔ پس عورت نے بدوں سکوت کے اس کو جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف ۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو وہ عدت سے مل گیا ۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے ۔
ولابی حنیفة انها صادفت حالة الانقضاء ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے ف ۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائے گا ۔ لانها امینة فی الاخبار عن الانقضاء ۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف ۔ تو جب امین کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا ۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء ۔ جب عورت نے انقضائے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرنا پہلے ہو چکا ہے ف ۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہے ۔ واقرب احوالہ حال قول الزوج ۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف ۔ اس سے کم نہیں ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہ ہوئی ۔ ومسالة الطلاق علی الخلاف ۔ اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے ف ۔ حتی کہ امام ؒ کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی ۔ ولو کانت علی الاتفاق ۔ اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے ف ۔ تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت میں فرق ہے ۔ فالطلاق یقع باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعة لا تثبت بہ ۔ پس طلاق تو بعد انقضائے عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور مراجعت اس کے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی ف ۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اس نے کہا کہ میں نے عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لے گا اور رجعت میں تہمت ہے تو عورت کہہ سکتی ہے کہ جھوٹ ہے یہ مجھ سے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہے کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہ ہوگا ۔
مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم ہے اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت کا صحیح ہو جاوے ۔م ۔ پھر یہ آزادہ عورت میں ہے ۔ واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد کنت راجعتها ۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں ف ۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اس کو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اس وقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تہمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے ۔ پھر چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اس لئے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے پھر اگر یہ ہوا کہ صدقہ المولی وکذبتہ الامة ۔ مولی نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اس کو جھوٹا بتلایا ف ۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہیں ۔

فالقول قولها عندابی حنیفة۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ وزفرؒ سے ہے
ع۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت نہ ہو تو باندی کو وطی حرام میں مبتلا ہونا پڑے، حالانکہ وہ مسلمہ ہے وقالا القول قول المولیٰ۔
اور صاحبین نے کہا کہ قول اس کے مولیٰ کا قبول ہوگا ف۔ اور شوہر سچا قرار پاوے گا۔ لان بضعها مملوك له۔ کیونکہ باندی
کی بضع تو اس کے مولیٰ کی مملوک ہے۔ فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج تو اس نے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے
شوہر کے لئے اقرار کیا۔ فشابه الاقرار علیها بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا ف۔ بایں
طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا۔ پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق
بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے۔

اس واسطے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی راضی نہ ہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز
ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں تو حلت وحرمت سے متعلق ہے اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہیں ہے۔ وهو یقول
حکم الرجعة یبتنی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی صحیح ہونا اور نہ ہونا تو عدت پر مبنی
ہے ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور وطی حرام ہے تو عدت پر مدار ہوا
والقول فی العدة قولها۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے ف۔ کیونکہ وہی اس کی امین ہے۔ فکذا
فیما یبتنی علیها۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو تو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا ف۔ تو جب باندی نے
کہا کہ اس کا رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ
نکاح جدید ہے وفیہ بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس ہوا ف۔ یعنی بعد انقضائے
عدت کے شوہر نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے تکذیب کی۔ فعندهما القول
قول المولیٰ۔ تو صاحبین کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عنده فی الصحیح
اور امامؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت پر یہی حکم ہے۔ لانها منقضیة العدة فی الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولیٰ۔ اس کی
وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ ایام عدت گذر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے
کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی ف۔ پھر اگر باندی واس کے شوہر کے قول سے رجعت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو تمتع حاصل نہ ہوگا لیکن
گواہ نہیں ہیں جن کی گواہی سبب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ صرف باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولها فی ابطاله۔ حالانکہ
مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا ف۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہنچانے پر موثر نہیں ہوتا ہے۔
بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ امامؒ کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولیٰ کی
ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولیٰ بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام العدة عندها ولا یظهر ملکه مع العدة کیونکہ
مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولیٰ اس امر کا مقر ہو گیا کہ رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور
عدت کے قائم ہوتے ہوئے مولیٰ کے لئے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی ف۔ کیونکہ عدت اسی واسطے
ہوتی ہے کہ اس میں وطی نہ کی جاوے باوجودیکہ مولیٰ اس کا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتی۔ اور اگر باندی
نے کہا کہ میری عدت گذر چکی ف۔ اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گذرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولیٰ لم تنقض عدتك۔
اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولیٰ نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گذری ہے۔ فالقول قولها۔ تو قول باندی ہی کا معتبر ہے
لانها امینة فی ذلك اذ هی العالمة به۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو

جاننے والی ہے ف ـ پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیئے کہ اس کی عدت نہیں گزری تو قبول نہ ہوں گے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اقرار کیا کہ میری عدت گزر چکی ۔

پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض پورے دس دن ہیں اور کبھی چار یا پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا ۔ واذا انقطع الدم من الحیضة الثالثة ۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف ـ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا لعشرة ایام پورے دس روز پر ف ـ تو وہ عدت سے نکل گئی اور ۔ انقطعت الرجعة رجعت منقطع ہو گئی ف ـ اب اگر رجوع کرے تو رجعت نہ ہوگی ۔ وان لم تغتسل ۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو ۔ وان انقطع الاقل من عشرة ایام لم ینقطع الرجعة حتی تغتسل او یمضی علیھا وقت صلوٰة کامل اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع نہ ہوگی یہاں تک کہ عورت غسل کر چکے یا اس پر نماز کا پورا وقت گزر جاوے ف ـ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکل کر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نہا کر کپڑا پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے حیض پر یہ احکام معتبر ہیں ۔ لان الحیض لا مزید له علی العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت العدة فانقطعت الرجعة کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت منقطع ہو گئی وفیما دون العشرة یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتضد الانقطاع بحقیقة الاغتسال او بلزوم حکم من احکام الطاھرات بمضی وقت الصلوٰة ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجائے تو ضرور ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دی جاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے ف ـ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرع نے اس کو پاک قرار دے دیا لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے ۔ بخلاف ما اذا کانت کتابیة برخلاف اس کے جب عورت کتابیہ ہو ۔ لانه لا یتوقع فی حقھا امارة زائدة فاکتفی بالانقطاع ۔ کیونکہ اس کے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا گیا ۔ ف ـ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض و واجب کے بجا لاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے خارج ہو گئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو، پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا ۔

وتنقطع اذا تیممت وصلت عند ابی حنیفة وابی یوسف ۔ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب منقطع ہو گئی ف ـ یعنی تیمم مع ادائے نماز نفل یا فرض ہونا چاہیئے ۔ وھذا استحسان ۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے ۔ وقال محمد اذا تیممت انقطعت اور امام محمدؒ نے کہا کہ جبھی اس نے تیمم کر لیا تو عدت و رجعت منقطع ہو گئی ۔ وھذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طھارة مطلقة ۔ اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف ـ خواہ نماز ادا کرے یا نہیں ۔ حتی یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلته ۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت ہوتے ہیں وہ تیمم کرنے سے ثبوت ہو جاویں گے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہا لینے کے ہوا ف ـ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی ۔ ابن الہمامؒ نے کہا یہی احسن ہے ۔ ولھما انه ملوث غیر مطھر ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا ف ـ یعنی جب سوائے چکنے پتھر و ریگ وغیرہ کے

گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھ و ہاتھ آلودہ ہو جاویں گے تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت حاصل نہیں ہوگی مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات - اور تیمم کو طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نمازیں کئی گونہ نہ ہو جاویں ف کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہوں گی اور زیادہ میں زیادہ -

پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم وصلاۃ کے کئی گونہ ہونے کی ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وهذه الضرورة يتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات - اور ضرورت تو ادائے نماز کی حالت میں متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں ف اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہ ہوگا حالانکہ سجدہ تلاوت وغیرہ کے لئے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية - احکام جو ثابت ہوئے ہیں وہ بھی نماز کے متحقق ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں ف کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لئے تیمم جائز ہوا کہ نماز میں قرات رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وجہ سے ہے اور سجدۂ تلاوت تابع قراءت ہے۔ العنایۃ ۔ اور اسی وجہ سے خالی سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضاء نہیں ہے فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے اس کو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض ونفل اس سے جائز ہے اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم وبحث امامت سے مخالفت نہیں وتمامہ فی الفتح - م - خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائے۔ ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما - پھر کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع ہو جائے گا۔ وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة - اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے ف اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ع - واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء - اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ بدن میں کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہنچا ف تو اس جزو کو دیکھا جاوے فان كان عضوا فما فوقه لم ينقطع الرجعة - پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہوگی ف یعنی غسل نہ ہوا تو عدت باقی ہے پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائے گی وان كان اقل من عضو انقطعت - اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے تو رجعت منقطع ہوگئی ف محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا ایک جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ کی کلائی ہے ۔ قال رحمه الله وهذا استحسان - مصنف نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقياس فی العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر - اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اس نے بدن کا اکثر حصہ دھولیا ہے اور اکثر کے واسطے حکم کل ہے ۔ والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزى - اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب وحیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے ف اور یہ حکم معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہ ہوئی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب باقی ہے۔ پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمدؒ ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے۔

پس بقول محمدؒ وجہ الاستحسان وھو الفرق ان ما دون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلا یتیقن بعدم وصول الماء۔ استحسان کی وجہ اور وہی فرق ہے یہ ہے کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے ف سے پھر شاید پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی۔ فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیھما۔ تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوا تاکہ دونوں باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الکامل۔ برخلاف عضو کامل کے ف سے یہ وجہ استحسان ابو یوسفؒ ہے کہ جب عضو کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا۔ کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل - اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ف سے حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا۔ وعنہ وھو قول محمد بمنزلۃ ما دون العضو اور امام ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہے۔ لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء - کیونکہ کلی کرنے وناک میں پانی ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے ف سے کیونکہ امام مالک وشافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام محمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اس کا کہ رجعت صرف مدخولہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر دخول سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراتہ وھی حامل او ولدت منہ - اور جس شخص نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنی ہے ف سے یعنی بعد بچہ جننے کے اس نے طلاق دی وقال لم اجامعھا - اور کہا کہ میں نے اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے ف سے یعنی مدخولہ نہیں ہے۔ پھر اس نے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ فلہ الرجعۃ تو اس کو رجعت کا اختیار حاصل ہے ف سے تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اس کے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے رجعت کر لی پھر اس کے چھ مہینے سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت سے کہ ہوا بعد نکاح صحیح کے مگر اس نے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اس کو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے کذا قال المصنفؒ لان الحبل متی ظھر فی مدۃ یتصور ان یکون منہ جعل منہ - کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائے گا۔ ف سے کیونکہ عورت نکاح صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ تو فراش کا ہے ف سے یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاھر الحجر یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے۔ رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم۔ اس کے واسطے کچھ نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر پڑیں گے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کوئی نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اس کی ماں سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے، تو مسئلہ میں یہ عورت اس کی منکوحہ بنکاح صحیح ہے۔ پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔ وذلک دلیل الوطی منہ۔ اور یہ امر اس مرد سے وطی واقع ہونے کی دلیل ہے ف سے تو اس کا یہ کہنا کہ

میں نے وطی نہیں کی تھی جھوٹا ہے۔ پھر یہ اس وقت امر ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینہ کے اندر بچہ جنی تاکہ قطعاً معلوم ہوا کہ
وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اس نے طلاق دی اور وطی سے منکر ہے تو فرمایا کہ
وکذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطیا یوں ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ وطی کرنے والا
ٹھہرایا جائے گا ف سے اور اس کا انکار جھوٹ ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکد الملک۔ اور جب وطی ثبوت ہوئی تو
ملک متاکد ہوگئی۔ والطلاق فی ملک متاکد یعقب الرجعة۔ اور جس ملک متاکد میں یعنی بعد دخول کے طلاق واقع
ہو تو رجعت اس کے پیچھے لگی ہے ف سے پس دونوں صورتوں میں رجعت ہوگئی۔ ویبطل زعمه بتکذیب الشرع۔ اور
اس کا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وطی نہیں کی ہے یہ شرع کے جھٹلانے سے جھوٹا ہے۔ الا یری انه یثبت بهذا الوطی
الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے ف سے یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اس کی سزا
مختلف ہوتی ہے یعنی جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہے اگر بیاہا ہو۔ اور یہ شخص بیاہا ہے اور اس کی جورو منکوحہ حاملہ ہے یا بچہ جنی مگر یہ شخص اس
کے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہ ہوگا، اور اس پر رجم کیا جائے گا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب
ایسی صورت میں محصن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ متضمن سزائے موت ہے۔ فلان ثبت به الرجعة اولی۔ تو
رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولی ثبوت ہو جائے گا۔ وتاویل مسالة الولادة ان تلد قبل الطلاق۔ اور بچہ
پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف سے اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنفؒ پر لازم آئی
ورنہ مسئلہ تو جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطہ سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی بغیر تاویل
کے اس طرح مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے
پھر کہا کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو
تو یہی حکم ہے۔ م۔ لانها لو ولدت بعده تنقضی العدة بالولادة فلا یتصور الرجعة۔ کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ
پیدا ہونے سے مدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہیں ہے ف سے پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت
یا حمل سے شرع اس کو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہو جاوے فان خلا بها واغلق بابا وارخی سترا
وقال لم اجامعها ثم طلقها لم یملك الرجعة۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہاں کوئی مانع
نہیں ہے اور دروازہ بند کر لیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا پھر اس کو طلاق دی تو رجعت نہیں کر سکتا ف سے
کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکد الملك بالوطی۔ کیونکہ
ملک نکاح جس میں رجعت ہے وہ متاکد چاہئے اور اس کا متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ وقد اقر بعدمه۔ حالانکہ وہ وطی
نہ ہونے کا اقرار کر چکا ف سے اور حمل و بچہ نہیں جس سے اس کی تکذیب ہو۔ فیصدق فی حق نفسه۔ تو وہ اپنی ذات
کے حق میں سچا رکھا جائے گا ف سے اور عورت کے حق میں اس کا قول موثر نہ ہوگا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ والرجعة حقه۔ رجعت
کرنا مرد کا حق تھا ف سے تو اس کے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ ولم یصر مکذبا شرعا۔ اور شرع کی طرف سے وہ
جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا ف سے جیسے حمل و بچہ کی صورت میں شرع نے اس کو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق
میں رہا۔ بخلاف المهر۔ بخلاف مہر کے ف سے کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت میں مہر پورا ملتا ہے
حالانکہ اگر وہ وطی نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجب ملے گا تو عورت کے حق میں اس کا اقرار موثر نہ ہوگا۔
لان تاکد المهر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل علی القبض۔ کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدل

یہ مہر ہے وہ سپرد کی جاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہے اور بضع اس کا مبدل ہے تو جب عورت نے خلوت صحیحہ میں جہاں کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اس کا حق بدل یعنی مہر میں محکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے۔ لہٰذا اس مسئلہ میں خلوت صحیحہ میں عورت کی مبدل سپرد کرنے سے اس کو بدل مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کی اور شرعاً اس کی تکذیب بحمل و فرزند نہیں ہے تو اس کا اقرار اس پر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جس میں حمل ہے یا بچہ ہوا تو شرعاً نسب ثابت، پس اس کا وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اس کا اقرار اس پر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شرع نے اس کو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعھا - پھر اگر اس سے رجعت کر لی۔ معناہ بعد ما خلا بھا وقال لم اجامعھا - یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہہ کر کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا ف سے رجعت کر لی حالانکہ اس کے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقف ہے یعنی اس کے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اس نے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ ثم جاءت بولد لاقل من سنتین بیوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک بچہ ہوا۔ صحت تلک الرجعۃ - تو وہ رجعت صحیح ہو گئی ف جو اس کے اقراری قول عدم جماع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اس کو شرع نے جھٹلا دیا۔ لانہ ثبت النسب منہ - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثبوت ہو گیا ف سے اس واسطے جس وقت وہ کہتا تھا کہ میں نے وطی نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حمل خفیف موجود تھا۔ اذ ھی لم تقر بانقضاء العدۃ - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار نہیں کیا۔ والولد یبقی فی البطن ھذہ المدۃ - اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے ف اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون ما بعدہ - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائے گا نہ بعد طلاق کے ف سے اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الثانی تزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فیحرم الوطی والمسلم لا یفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک، نکاح مٹ جائے گی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہرے گی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے ف تو یہ احتمال ہی باطل ہے۔ پس یہی رہا کہ اس نے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تاکہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لھا اذا ولدت فانت طالق فولدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پھر وہ جنی ف سے اور موافق شرط کے طالقہ ہو گئی پس عدت بیٹھی اور عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا۔ ثم اتت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی۔ فھی رجعۃ - تو یہ رجعت ہے۔ معناہ من بطن آخر - اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی۔ وھو ان یکون بعد ستۃ اشھر وان کان اکثر من سنتین اذا لم تقر بانقضاء العدۃ - اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ لانہ وقع الطلاق علیھا بالولد الاول ووجبت العدۃ - اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے

طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف ـ مگر مدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا اسی وجہ سے
کہ اس کو حمل رہا۔ فیکون الولد الثانی من علوق حادث منه فی العدة ـ تو دوسرا بچہ عدت کے اندر شوہر
سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے ف ـ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لانها لم تقر بانقضاء العدة ـ
کیونکہ عورت نے انقضائے عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجعا ـ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف ـ
کیونکہ یہ فعل ہمارے و جمہور کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کلما ولدت ولدا فانت طالق ـ اور اگر کہا کہ
ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہے۔ فولدت ثلثة اولاد فی بطون مختلفة پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی ـ
فالولد الاول طلاق ـ والولد الثانی رجعة ـ تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے ف ـ یعنی اوّل کا پیدا ہونا
پہلی طلاق اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ وکذا الثالث ـ اور یہی حال
تیسرے بچہ کا ہے ف ـ کہ اس کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لانها اذا جاءت بالولد
الاول وقع الطلاق وصارت معتدة ـ کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو اس پر ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت
بیٹھی۔ وبالثانی صار مراجعا لما بینا انه یجعل العلوق بوطی حادث فی العدة ویقع الطلاق الثانی بولادة الولد
الثانی لان الیمین معقودة بکلمة کلما ووجبت العدة ـ اور دوسرے بچے کے حمل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ
اس کا حمل ایسے وطی سے ٹھہرے گا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑے گی کیونکہ قسم تو
"ہر بار" کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذکرنا ـ اور تیسرے
بچہ کے حمل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا۔ وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ـ اور تیسرے بچہ کے
پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحیض حین وقع الطلاق ـ
اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جس وقت کہ طلاق واقع ہوئی ف ـ یہ مبسوط
کا مسئلہ لکھا کہ۔ والمطلقة الرجعیة ـ اور مطلقہ رجعیہ ف ـ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہے۔ تتشوف وتتزین
اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے ف ـ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کر لے ـ
لانها حلال للزوج اذ النکاح قائم بینهما کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اس لئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔
ثم الرجعة مستحبة والتزین حامل علیها فیکون مشروعا پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور
عورت کا بناؤ سنگار اس پر آمادہ کرنے والا ہوجاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ویستحب لزوجها ان لا یدخل علیها حتی
یوذنها او یسمعها خفق نعلیه ـ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت کے پاس اچانک نہ چلا جاوے یہاں تک کہ
اس کو آگاہ کر دے یعنی پکار دے یا اس کو اپنی جوتیوں کی آواز سنا دے ف ـ یا کھنکار دے۔ معناه اذا لم یکن من
قصده المراجعة اس کے معنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اس وقت ہے کہ اس کا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو۔ لانها ربما تکون
مجردة فیقع بصره علی موضع یصیر به مراجعا ثم یطلقها فتطول علیها العدة ـ کیونکہ وہ بسا اوقات ننگی ہوجاتی
ہے تو شاید اس کی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہوجاوے پھر وہ اس کو طلاق دے گا تو عورت پر زمانۂ
عدت بڑھ جائے گا ف ـ یا یوں کہو اس کو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے پھر شاید ظاہری زینت پر دلی خواہش سے
منضبط نہ رہے اور جماع کر لے تو رجعت ہوجائے گی پھر اپنا قصد پورا کرے گا اور اس کو طلاق دے گا تو عدت
بڑھ جائے گی اور جامع صغیر میں ہے کہ ولیس له ان یسافر بها حتی یشهد علی رجعتها ـ اور شوہر کو روا نہیں ہے

کہ عورت کو سفر میں لے جاوے یہاں تک کہ اس کے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کرلے۔ وقال زفر له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا - اور زفرؒ نے کہا کہ اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قوله تعالىٰ ولا تخرجوهن من بيوتهن (الآية) اور ہماری حجت قولہ تعالےٰ ولا تخرجوهن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو ان کے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده - اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اس نے مراجعت نہ کی یہاں تک کہ عدت گزر گئی تو کھل گیا کہ اس کو مراجعت کی ضرورت ہی نہ تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جس وقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولهذا تحتسب الاقراء من العدة - اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں ف۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم يملك الزوج الاخراج - تو شوہر کو باہر لے جانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان يشهد على رجعتها فيبطل العدة ويتقرر ملك الزوج مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کرنے پر گواہ کر دے تو عدت مٹ جاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه اور یہ جو امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس کی رجعت پر گواہ کرلے تو معنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ کرے۔ والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي - اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے۔ وقال الشافعي يحرمه اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق - کیونکہ زوجیت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها - اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدوں رضامندی عورت کے مراجعت کر سکتا ہے ف۔ پس اگر باقی نہ ہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتدائے نکاح میں شرط ہے۔ لان حق الرجعة يثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم - اس واسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کے وقت شوہر کو طلاق دینے کا تدارک ممکن ہو ف۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اس کو رجعت کرلے۔ وهذا المعنى يوجب استبداده به - اور یہ معنی موجب ہیں کہ شوہر اس کلام میں مستقل و منفرد ہے ف۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وذلك يؤذن بكونه استدامة لا انشاء - اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدليل ينافيه - کیونکہ دلیل مذکور اس کی منافی ہے ف۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدوں عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل نصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ بمعنی نکاح کو برابر قائم رکھنا تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہیں۔ والقاطع اخر عمله الى مدة - قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعا - بالاجماع۔ او نظرا له على ما تقدم - یا بنظر حق شوہر کے بناء

بر مذکورہ بالا ف۔ یعنی ہمارا تمہارا اجماع ہے کہ طلاق دیتے ہی انقطاع مطلقاً نہیں ہوا ورنہ تمہارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی نہ ہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔

فصل فیما تحل به المطلقة

فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فله ان یتزوجها فی العدة وبعد انقضائها۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کر لے ف۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی ماں بہن وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اس پر تین طلاقوں کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دے دے تو یہ عورت اس پر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے۔ پس تین سے کم بائنہ کی اول صورت یہ کہ اس کو ایک یا دو طلاق بائنہ دے دیں یا طلاق بکنایہ دے دی اور تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دے دیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیة باق کیونکہ نکاح کے واسطے یہ محل حلال باقی ہے۔ لان زواله معلق بالطلقة الثالثة۔ کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے ف۔ لقوله تعالیٰ فان طلقها فلا تحل له۔ چنانچہ آتا ہے۔ فینعدم قبله۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہیں ہے۔ ومنع الغیر فی العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه فی اطلاقه اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلثا فی الحرة او ثنتین فی الامة لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره نکاحا صحیحا ویدخل بها ثم یطلقها او یموت عنها۔ اور اگر اس نے آزادہ عورت کو "خواہ مدخولہ ہو یا نہ ہو" تین طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اس کے ساتھ دخول بھی کر لے پھر اس کو طلاق دے دے یا اس کو چھوڑ کر مر جاوے ف۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کر لے۔

پس حلالہ میں شرط یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر فاسد طریقہ سے نکاح کیا تو حلالہ نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقوں کی حرمت مٹ جاوے۔ پھر وہ طلاق دے یا مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہو اور مدخولہ و غیر مدخولہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیه قوله تعالیٰ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقها۔ الخ ہے یعنی بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف۔ نکاح بمعنی جماع اور دوسرا شوہر جبھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے جماع کرے۔ اور اگر نکاح بمعنی عقد صحیح ہے تو وطی کرنا حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے پھر تین طلاقیں آزادہ عورت میں ہیں یعنی پوری طلاقیں۔ والثنتان فی حق الامة کالثلث فی حق الحرة۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینا جیسے آزادہ کو تین طلاقیں دینا ف۔ کیونکہ باندی کے حق میں پوری طلاقیں یہی ہیں۔ لان الرق منصف لحل المحلیة علی ما عرف۔ کیونکہ رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے ف۔

فقال تعالیٰ فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف ما علی المحصنت من العذاب تو جب ان کے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے۔ ثم الغایة نکاح الزوج مطلقا ۔ پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقاً ہے۔ والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح ۔ اور مطلق زوجیت جبھی ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال ہو جاوے حالانکہ تم نے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالۃ النص تو صرف نکاح مطلق ہے۔ وشرط الدخول ثبت باشارة النص ۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ وهو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادة دون الاعادة ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر۔ اذ العقد استفید باطلاق اسم الزوج ۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہوئے کہ حتی تنکح زوجا غیرہ ۔ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اس کے جب بمعنی وطی ہو تو یہ معنی ہوئے کہ یہاں تک وطی کرلے یہ عورت دوسرے شوہر سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہی معنی مفید ہوئے ہیں ۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وطی دونوں کا فعل ہے ۔ او یزاد علی النص بالحدیث المشهور ۔ یا وطی کی شرط ہم نے حدیث مشہور سے بڑھائی ۔ وهو قوله علیه السلام اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ ۔ لا تحل للاول حتی تذوق عسیلة الآخر ۔ کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے۔ روی بروایات ۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے تو ہم کو یقین کا مرتبہ پہنچا کہ بلاشک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو ہم نے قرآن کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی ۔ اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں مروی ہے ۔ ولا خلاف لاحد فیه ۔ اور اس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں ہے تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا ۔ سوی سعید بن المسیب رحمه الله ۔ سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی ۔ یہاں تک کہ دوسرا اس سے جماع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے واسطے حلال ہوگئی ۔ وقوله غیر معتبر ۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے ۔ حتی لو قضی به قاض لا ینفذ ۔ حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نافذ نہیں ہوگا ف اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے خلاصہ ف ع ۔ اور منع کا لاکر کے تعزیر دیا جاوے القنیہ وغیرہ ۔ ابن المنذرؒ نے کہا کہ کسی کو جائز نہیں کہ سعید بن المسیبؒ کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو ۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعیدؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کیا ۔

مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیبؒ سے اس قول کا ثبوت چاہئے اور ایسی شاذ روایت پر ان کی طرف ایسا صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہیں جائز ہے اور اظہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ جماع فارغ شرط نہیں بلکہ نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ اس پر سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے ۔ پس جب یہ احتمال نہیں کہ ان کو حدیث و اجماع نہیں پہنچا تو ضرور یہ

انھوں نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات وطرق سے مشہور ہے اور میں متفرق فوائد کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے ان میں رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق ثلثہ دے دیں پھر اس نے عبدالرحمن بن الزبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبدالرحمن کے پاس کچھ نہیں۔ مگر جیسے میرے اس کپڑے کا کونہ یعنی وہ عنین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبدالرحمن بن زبیرؓ نے کہا کہ یارسول اللہ میں اس کو چمڑے کی طرح رانپتا ہوں واللہ یہ جھوٹی ہے۔ اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبدالرحمن کے ساتھ عبدالرحمن کے دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اس نے کہا کہ ہاں تو آپؐ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبدالرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں۔ اسنے عرض کیا کہ جی ہاں! ایسی عورت سے فرمایا کہ تو جو بکتی ہے وہ بکتی ہے یہ دونوں عبدالرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کوے سے۔

پھر چند روز بعد وہ آئی اور عرض کیا کہ مجھ سے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر کے پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اوّل مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا۔ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اس وقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھ سے ارشاد فرمایا۔ پھر جب ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہ ہوا کہ تو اپنا فریب میرے یہاں لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر پتھروں سے کچلوں گا۔ فرع۔ صحاح الستہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت غیر صحاح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ آنکہ صرف جانوروں کی جفتی کی طرح حلالہ کر دے۔ ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دے دے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی مدخولہ ہوگئی ہو۔ والشرط الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغۃ فیہ والکمال قید زائد۔ اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری وکامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے ف اور یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں تیرا شہد چکھے مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ داخل کرنے سے متحقق ہو جائے گا۔ اور حضرت حسن بصریؒ وان کے شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیبؒ نے اسی کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ والصبی المراھق فی التحلیل کالبالغ۔ اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو لوجود الدخول فی نکاح صحیح وھو شرط بالنص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث سے شرط ہے ف بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو شہد چکھنے کے معنی بھی متحقق ہوگئے حتیٰ کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اس کا دخول کافی نہیں ہے۔ ومالک یخالفنا فیہ والحجۃ علیہ ما بیناہ۔ اور مراہق کے مسئلہ میں امام مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ان پر حجت وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ دخول بنکاح صحیح مشروط نص پایا گیا۔ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ الحلم ومثلہ یجامع جامع امرأۃ وجب

علیها الغسل واحلها علی الزوج الاول - اور مراہق کی تفسیر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس طرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اس نے کسی عورت یعنی بالغہ سے جماع کیا تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور اس نے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ ومعنی هذا الکلام - اور معنی اس قول کے کہ وہ جماع کر سکتا ہے ان یتحرک آلته ویشتهی - یہ کہ اس کا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو۔ وانما وجب الغسل علیها لالتقاء الختانین وهو سبب لنزول مائها - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے۔ والحاجة الی الایجاب فی حقها اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے ف کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔ اما لا غسل علی الصبی وان کان یؤمر به تخلقا - رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اس کو نہانے کا حکم دیا جائے گا تاکہ عادت پڑی رہے ف پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اس کو دو طلاقیں دیں تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ ووطی المولی امته لا یحلها اور باندی کو اگر اس کے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہ ہوگی۔ لان الغایة نکاح الزوج - کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے ف اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالیٰ حتی تنکح زوجا غیرہ مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اس کو اول شوہر پر حلالہ مطلقہ کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ف رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی کہ نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ ثلثہ سے کوئی نکاح نہ کرے کیونکہ جو نکاح کرے گا ضرور وہ محلل ہو جائے گا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ جو مسئلہ کتاب ہے وهذا هو محمله اور یہی اس حدیث کا محل ہے ف یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مداومت کے لئے ہوتا ہے اور رہا اس واسطے کہ جفتی کھا کر چھوڑ دے تو جانوروں کی خسیس خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا اور شرط باطل ہو گئی اور اس پر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقها بعد وطیها حلت للاول پھر اگر اس نے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دے دی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائے گی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط - کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے ف بلکہ شرط تحلیل تو اس کے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت فیه ولا یحلها علی الاول لفسادہ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہوگا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انه یصح النکاح لما بینا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائے گا بوجہ اس کے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہ ہوا۔ ولا یحلها علی الاول لانه استعجل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث - ولیکن ایسے نکاح و وطی سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اس کو اس نے جلدی کرنا تو اس کی سزا میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے ف تو منع یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ

جب دوسرا شوہر اس کو طلاق دے تب اس کے ساتھ شوہر اول نکاح کرلے لیکن اس نے یہ جلدی کی کہ دوسرے
کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کردے یعنی ایک بار وطی کرکے طلاق دے۔ پس اس کی سزا یہ کہ اپنی مراد
کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو
کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اس نے جلدی کرکے اس کو قتل کیا تاکہ جلدی میراث مل جاوے۔ پس
محروم رکھا گیا اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث قتل نہ کیا
جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقۃ او تطلیقتین وانقضت عدتھا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اس
اس کو ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی پوری تین نہیں دیں اور اس کی عدت گزر گئی ف اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہوئی
چاہیے اس سے نکاح کرلے مگر نکاح نہیں کیا۔ وتزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح
کرلیا ف اور اس نے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اس کو طلاق دے دی اور عدت گزر گئی۔ ثم عادت
الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی ف اس شوہر اول نے اس سے نکاح کرلیا حالانکہ اول مرتبہ کی
ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب
دیا کہ عادت بثلث تطلیقات ویھدم الزوج الثانی مادون الثلث کما یھدم الثلث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر
کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آوے گی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں کو بھی ہدم کردے گا جیسے وہ پوری
طلاقوں کو ہدم کردیتا ہے ف حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جاکر بعد وطی کے مطلقہ ہوکر اول شوہر
کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اس پر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاقیں دی ہوں مگر وہ شوہر
دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اس کے جدائی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی حتی کہ اگر
ایک یا دو طلاق دے تو رجعت کرسکتا ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس آنے
کا ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا یھدم مادون الثلث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر
تین طلاقوں سے کم کو ہدم نہیں کرتا ف پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر شوہر اول نے ایک
طلاق دی پھر دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت
میں دو طلاق کا مالک ہوگا اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ
ثلثہ ہوجائے گی اور رجعت نہیں کرسکتا اور حلالہ فرض ہوا۔ لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا
شوہر تو حرمت کی انتہاء ہے بحکم نص قرآنی ف کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ یعنی یہ
عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہے گی اس حد
تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی حد انتہاء ہے بنص قرآنی۔ فیکون منھیا۔
تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا ف اور یہ جب ہی ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہاء ہوکر ختم کرے۔
ولا انھاء للحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہیں ہوسکتا ف
اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہوگا بلکہ وہ جیسے شوہر اول پر حلال
تھی ویسی حلال رہی۔ ولھما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ۔ اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی۔ سماہ محللا وھو المثبت للحا..

اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ جو حلت کو ثابت کرے ف تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے۔ مخفی نہیں محلل اس وقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا۔ پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ واذا طلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج وطلقنی وانقضت عدتی والمدة تحتمل ذلك - اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت کے بعد اس نے کہا کہ میں نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اس نے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دے دی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محتمل ہے۔ جاز للزوج ان یصدقها اذا كان فی غالب ظنه انها صادقة - تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرلے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو ف یعنی اس کے دل میں یہ جمی کہ اس نے سچ کہا ہے۔ لانها معاملة او امر دینی لتعلق الحل به - ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہیں یا تو دنیاوی معاملہ باہمی نکاح کا ہے یا امر دین سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ وقول الواحد فیهما مقبول - اور ایک مسلمان کا قول معاملہ دنیاوی وامر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے ف تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہر حال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا۔ وهو غیر مستنكر اذا كانت المدة تحتمله - اور جب مدت اتنی گزری ہے کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو عورت کا کہنا قابل رد اور انکار نہیں ہے ف بخلاف اس کے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مردود مستنکر ہے۔ واختلفوا فی ادنی المدة وسنبینها فی باب العدة - اور فقہاء نے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اس کو باب العدۃ میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اس کا قول قبول نہ ہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اس کی معتقد نہیں لیکن شوہر قبول نہیں کر سکتا۔

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جورو سے قربت نہ کروں گا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء لغوی ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ میں مورث احکام ہے بنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہیں فاحفظ اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہوگئی اور چاروں اماموں کے نزدیک بدوں قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء کے نزدیک اگر چار ماہ تک تعصب سے وطی نہ کرے تو ایلاء ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی۔

واذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ میں تجھ سے قربت نہ کروں گا ف یعنی وطی نہ کروں گا او قال والله لا اقربك اربعة اشهر - یا کہا کہ واللہ تجھ سے چار ماہ تک صحبت نہ کروں گا۔ فهو مول - تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الآیہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یؤلون الخ یعنی جو لوگ کہ اپنی عورتوں —

سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک ف: خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیھا فی الاربعة الاشھر حنث فی یمینه ولزمته الکفارة ۔ پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حانث ہوا اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة موجب الحنث ۔ کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے ۔ وسقط الایلاء ۔ اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ لان الیمین یرتفع بالحنث ۔ کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہے ف: اور یہ چاروں اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقربھا حتی مضت اربعة اشھر بانت منه تطلیقة ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو اس سے ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو گئی ف: کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو گی۔ لانه مانع حقھا فی الجماع فینوب القاضی منابه فی التسریح کما فی الجب والعنة ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اس کا چھٹکارا کرنے میں قاضی بجائے اس مرد کے قائم ہو گا جیسے مجبوب ہونے اور عنین ہونے میں ہے ف: کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضامندی پر اس کو مرد سے بائنہ کر دے۔ اسی طرح جب عمداً وطی کرنے سے منکر ہوا تو قاضی جدا کر دے گا۔ ولنا ظلمھا بمنع حقھا ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اس کا حق وطی روک کر ظلم کیا۔ فجازاہ الشرع بزوال نعمة النکاح عند مضی المدة ۔ پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائے گی۔ وھو المأثور عن عثمان وعلی والعبادلة الثلاثة وزید بن ثابت رضوان اللہ علیھم اجمعین وکفی بھم قدوة ۔ اور یہی قول حضرت عثمان وعلی وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عباس وعبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے ماثور ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہم کو کافی ہے ف: قتادہؒ نے روایت کی کہ حضرت علی وابن مسعود وابن عباس کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے، رواہ عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ ۔ یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مقبول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویة عن الاعمش عن سعید بن جبیر عن ابن عباس وابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلاء کیا پھر رجوع نہ کیا یعنی وطی نہ کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ اس وقت توقف کیا جاوے یعنی اس پر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس وابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ وشعبی ونخعی ومسروق وحسن بصری ومحمد بن سیرین وقبیصہ بن ذویب وسالم بن عبداللہ وابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کیا۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ بن عبدالرحمٰن ان عثمان بن عفان وزید بن ثابت الخ یعنی عثمان وزید بن ثابت کہتے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر گئے تو ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔

اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا خود یہی مذہب ہے لیکن بخاریؒ نے حضرت عثمان وعلی وابن عمر وغیرہم سے توقف روایت کیا۔ اور موطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اس میں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت علیؓ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا۔ پس جو

اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے وہ استثناء کو آخر سال کی طرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے ف یعنی جیسے کرایہ کے معاملے میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اس کے کرایہ میں رہے گی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنیٰ ہوگا اسی طرح یہاں برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دوبارہ چار چار ماہ کی پوری مدت ممنوع ہوئی پس ایلاء ہو گیا۔ ولنا ان المولی من لا یمکنه القربان اربعة اشهر الا بشیء یلزمه ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نہ کر سکے ف یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہونے وطی نہ کر سکے۔ ویمکنه ههنا لان المستثنی یوم منکر ۔ اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنیٰ کیا وہ کوئی دن نکرہ ہے ف یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کر لے تو کوئی مدت پوری نہ ہوئی۔ بخلاف الاجارة لان الصرف الی الآخر لتصحیحها فانها لا تصح مع التنکیر ۔ اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولا کذلك الیمین ۔ اور قسم کا یہ حال نہیں ہے ف یعنی قسم ایک نکرہ دن نکال لینے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربها فی یوم والباقی اربعة اشهر او اکثر صار مولیا۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہیں تو ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ لسقوط الاستثناء۔ کیونکہ استثناء ساقط ہو گیا ف یعنی اب جو ایام باقی ہیں ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گزر گیا۔ ولو قال وهو بالبصرة واللّٰه لا ادخل الکوفة وامراته بها لم یکن مولیا ۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اس نے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہ ہوں گا حالانکہ اس کی زوجہ کوفہ میں ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ لانه یمکنه القربان من غیر شیء یلزمه بالاخراج من الکوفة ۔ اس واسطے کہ وہ عورت سے قربت کر سکتا ہے بدوں اس کے کہ اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اس طرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے۔ قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول ۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا یعنی مثلاً اپنی ہندہ جورو سے کہا کہ اگر میں تجھ سے قربت کروں تو مجھ پر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درہم صدقہ لازم ہے یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہو گیا۔ لتحقق المنع بالیمین وهو ذکر الشرط والجزاء۔ کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف یعنی اگر قربت کروں تو حج الخ وهذه الاجزیة مانعة لما فیها من المشقة۔ اور یہ جزائیں جو اپنے اوپر لازم کیں اس کو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ ان میں سخت تکلیف لاحق ہوگی ف حتی کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کو جانا پڑے وعلی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ وصورة الحلف بالعتق ان یعلق بقربانها عتق عبده ۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے ف یعنی کہے کہ اگر تجھ سے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے۔ وفیه خلاف ابی یوسف فانه یقول یمکنه البیع ثم القربان فلا یلزمه شیء ۔ اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہ ہوگا ف اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہوا تو یہ ایلاء بھی نہ ہوا۔ وهما یقولان البیع موهوم فلا یمنع

المانعیۃ فیہ ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر موہوم ہے یعنی شاید نہ ہو تو وہ قربت سے
مانع ہونے سے نہ رکا ف اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء ہے۔ والحلف بالطلاق ان یعلق
بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا وکل ذلک مانع ۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس
زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اس کی سوت کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات
اس کے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے ف مثلاً کہا کہ اگر تجھ سے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہے۔
تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلاء ہوگیا لہذا چار ماہ کی مہلت ہے اگر اس نے قربت کرلی تو طالقہ ہوئی ورنہ
بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ وان آلی من المطلقۃ الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من
البائنۃ لم یکن مولیا ۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جس کو رجعی طلاق دے چکا ہے تو ایلاء کرنے والا ہو جائے
گا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جس کو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ لان الزوجیۃ قائمۃ فی الاولی
دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون نسائنا بالنص ۔ اس واسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجہ ہونا موجود
ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بنص قرآنی ف یعنی قولہ
تعالیٰ۔ للذین یؤلون من نسائھم (الآیۃ) تو اس میں ہماری زوجہ ہونا مصرح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں
ایلاء صحیح ہے۔ فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ ۔ پھر اگر ایلاء کی مدت
چار ماہ گزرنے سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی مدت گزر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہوگیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہیں رہی ف کیونکہ عدت
گزرنے سے بائنہ ہوگئی۔ ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک ۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے
کہا کہ واللہ میں تجھ سے قربت نہ کروں گا ف یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا ۔ وانت علی کظھر امی ۔ یا اس اجنبیہ
سے کہا کہ تو مجھ پر مثل ظہر میری ماں کے ہے ف یعنی اجنبیہ سے ظہار کیا ۔ ثم تزوجھا لم یکن مولیا ولا مظاھرا ۔ پھر
اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا نہ ہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا ۔ لان الکلام فی
مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک ۔ کیونکہ جو کلام بولا وہ اپنے نکلنے
کے وقت لغو پڑ گیا کیونکہ اس وقت اجنبیہ عورت کچھ ایلاء یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اس کے یہ کلام پلٹ کر صحیح نہ
ہوئے گا ف لیکن اس کے ذمہ قسم لازم ہوئی ۔ فان قربھا کفر ۔ اور اگر اس عورت سے قربت کرے گا تو
قسم کا کفارہ دے لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اس لئے کہ اس مرد کے حق میں قسم
بندھ چکی تھی ف حتی کہ وہ اس عورت سے اگر زنا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا ۔ ومدۃ ایلاء الامۃ شھران ۔ اور
باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہے ف چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ
ہو جائے گی اگر وطی نہ کرے ۔ لان ھذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ فتتنصف بالرق کمدۃ العدۃ ۔ اس لئے کہ
چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے کی وجہ سے آدھی ہو جائے گی ۔
جیسے عدت کی مدت کا حال ہے ف چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہے۔ وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینھما مسافۃ لا یقدر ان یصل
الیھا فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیھا فی مدۃ الایلاء ۔ اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار
ہو کہ اس زوجہ سے جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اس کو پیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اس کے

ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع کر دوں تو اس کے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال ذلک سقط الایلاء ۔ پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء مٹ گیا۔ وقال الشافعیؒ لا فیئ الا بالجماع۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ رجوع کرنا کسی طرح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ والیہ ذھب الطحاوی۔ اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں۔ لانہ لوکان فیئا لکان حنثا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا ف۔ کیونکہ جب ایلاء میں عورت سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ ناطفی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انہ اذاھا بذکرالمنع فیکون ارضاؤھا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کہہ کر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائے گا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اس کو نہ دی جائے گی ف۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اس کا قصد عورت کو ضرر پہنچانے کا نہ ہوا کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولوقدر علی الجماع فی المدۃ بطل ذلک الفیئ وصار فیئہ بالجماع۔ لیکن اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا مٹ گیا اور اس کا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف ۔ اس واسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا ف۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اس کا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گزر کر عورت طالقہ نہ ہو جاوے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فھو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اس کی نیت دریافت کی جائے پس اگر اس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یمین ظاھرا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لئے اور طحاوی و کرخی نے کہا کہ قاضی اس کے قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فھی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر آنکہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو ف۔ تو اس کی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذکرناہ فی الکنایات۔ اور ہم اس کو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظھار فھو ظھار۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اس کے کسی عضو کو جس کا ماں بہن میں چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اس پر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ اور اس کا ظہار ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظھار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وھو الرکن فیہ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اس میں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نادر ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکن ہے ولھما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظھار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور

مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے ف۔ تو اس نے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لئے جن کا احتمال موجود ہے لہذا اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحریم اولم ارد شیئا فھو یمین یصیر بہ مولیا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اس کی وجہ سے ایلاء کرنے والا ہو جائے گا ف۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینے بغیر قربت گذریں تو بائنہ ہو جائے گی کیونکہ اس طرح حرام قسم ہوگیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ھو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے اور عنقریب اس کو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف۔ اور یہاں اس نے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلاء ہوگیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے طلاق کی طرف پھیرتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جس نے اپنی زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اسکی مراد یہ ہوتی ہے کہ تو طالقہ ہے یہی قول شیخ ابوجعفر اور ابوبکر اسکاف و ابوبکر بن سعید کا ہے فقیہ ابواللیث نے کہا کہ ہم اس کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور ذخیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے۔ ع۔ اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشبہ ہے شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہے کہ اگر اس کے ایک جورو ہو تو حکم گذرا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کمافی الفتاوی۔ م۔

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالیٰ۔ فاخلع نعلیک یعنی اپنی جوتیاں اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع۔ اس کا حاصل یہ کہ شوہر مال لے کر زوجہ سے ملک نکاح زائل کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اس کی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائے اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہے۔ واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا یقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسھا منہ بمال یخلعھا بہ۔ اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی حدیں قائم نہ رکھ سکیں گے تو مضائقہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بذریعہ مال کے جس کے عوض شوہر اس کو خلع دے دے ف۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کئے ہیں وہ ان کو پورا نہ کرے گی تو اس کو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جس کے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا ف۔ یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے رواہ الترمذی

رقال حدیث حسن۔ ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں رکھتی ہوں لیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے اس کی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس کو اس کا باغ پھیر دے گی، اس نے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اس کو طلاق دے دے کما رواہ البخاری۔

اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ م ع۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال۔ پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے ف۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اس کے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی۔ ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ھھنا۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے یہاں تک کہ وہ کنایہ کی طلاقوں میں سے ہو گیا ہے اور کنایہ کی لفظ سے جو طلاق پڑتی ہے وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن یہاں مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ تو خلع میں بدون نیت کے طلاق بائن ہوگی۔ ولانہا لا تسلم المال الا لتسلم لہا نفسہا وذلک بالبینونۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسی واسطے کہ اس کی جان اس کے قابو میں ہو جائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہو جاوے ف۔ اور یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطاء و شریح و عامر شعبی و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے۔ وان کان النشوز من قبلہ یکرہ لہ ان یاخذ منہا عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دے دے۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مکان زوج واتیتم احدٰھن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا چاہو حالانکہ تم نے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہ اوحشہا بالاستبدال فلا یزید فی وحشتہا باخذ المال اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اس نے زوجہ کے بدلنے کے ساتھ دہشت و پریشانی دلائی تو اس کی پریشانی پر مال لے کر زیادتی نہ کرے۔ وان کان النشوز منہا کرہ لہ ان یاخذ منہا اکثر مما اعطاہا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ نے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی روایۃ الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ما تلونا بدءا۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔

کیونکہ اس میں مطلقاً فدیہ کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس اما الزیادۃ فلا وقد کان النشوز منھا ۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کی طرف سے تھی اس حدیث کو ابوداؤد نے مراسیل میں عطا سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابوالزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اس کا باغ واپس کرے گی تو اس نے عرض کیا کہ جی ہاں اور اس پر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ تیری زیادتی نہیں لیکن اس کا باغ واپس دے۔ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جس کے آخر میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے اس نے عبداللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ جس کی میں مالک تھی خلع لیا۔

پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اس کی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اس کے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے معمر سے اس نے لیث سے اس نے حکم ابن عتیبہ سے اس نے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے۔ مترجم کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیئے لیکن اگر زیادتی پر قرار داد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کرے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولو اخذ الزیادۃ جاز فی القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے نہ سے کیونکہ جب مرد نے اس کل مال پر اس کو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لامحالہ قاضی یہی حکم دے گا۔ وکذالک اذا اخذ والنشوز منہ ۔ اور اسی طرح جس حالت میں شوہر سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اس کو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی ماتلوناہ شیئان الجواز حکما والاباحۃ وقد ترک العمل فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی۔ اس واسطے کہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکماً جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اقتضال یہ ہے کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلاجناح علیھما فیما افتدت بہ۲ اس سے نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہ ہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری آیت قولہ تعالیٰ فلاتاخذ وامنہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز نکلا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمھا المال ۔ اور اگر شوہر نے اس کو مال پر طلاق دی پس اس نے قبول کر لی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف مثلاً کہا کہ تجھ کو بعوض ہزار درہم کے یا ہزار درہم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق تنجیزا وتعلیقا وقد علقہ بقبولھا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اس نے طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے ف لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اس کا قبول کرنا شرط ہے پس اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمرأۃ تملک التزام المال لولایتھا علی نفسھا ۔ اور عورت کو اپنے ذمہ مال لازم کر لینے کا

اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص ف کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اس کے عوض مال دیت لے جبکہ قاتل منظور کرے اسی طرح اگر یہاں عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ وكان الطلاق بائنا۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بينا۔ بدلیل اس کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اس کی ذات خود مختار ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هي الآخر وهو النفس تحقيقا للمساواة۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اس کی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابری ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلم على خمر او خنزير او ميتة فلا شئ للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا۔ قدوری نے منجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لئے کچھ عوض نہ ہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور اگر طلاق میں عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھ کو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک من شراب پر طلاق دی۔ اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کرلے پس طلاق دونوں صورتوں میں واقع ہوئی اور عوض دونوں صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہونا اسی وجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے ف پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی۔ وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة۔ اور دونوں طلاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک بائنہ اور دوسری رجعیہ ہے اس وجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت لگی ہوتی ہے۔ وانما لم يجب للزوج شئ عليها لانها ما سمت مالا متقوما حتى تصير غارة له اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر کچھ واجب نہ ہوا تو اسی وجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانه لا وجه الى ايجاب المسمى للاسلام ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام۔ اور اس وجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اس کو واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اس کو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا ف تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہیں آوے گی۔ اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لئے لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خالع على خل بعينه فظهر انه خمر لانها سمت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مٹکی سرکہ پر اس کو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب ہے تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہوگیا۔ وبخلاف ما اذا كاتب او اعتق على خمر حيث تجب قيمة العبد لان ملك المولى فيه

متقوم وما رضي بزواله مجانا- اور برخلاف اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام کے مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے ف تو جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑے گی۔ پس غلام کے ملک میں اور زوجہ کے ملک میں یہ فرق ہے کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار مال تھا۔ واما ملك البضع فی حالة الخروج غير متقوم على ما نذكر- اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔ وبخلاف النكاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم - اور برخلاف شراب پر نکاح کرنے کے ہاں مہر لازم آتا ہے اس وجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ والفقه انه شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض اظهار الشرفه فاما الاسقاط فنفسه شريف فلا حاجة الى ايجاب المال - اور بھید اس کے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اس کا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اس کی شرافت ظاہر ہو اور رہا اس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال وما جاز ان يكون مهرا جاز ان يكون بدلا فی الخلع - شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہے وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے لان ما يصلح عوضا للمتقوم اولى ان يصلح لغير المتقوم- اس وجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدرجہ اولی غیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فان قالت له خالعني على ما فی يدی فخالعها ولم يكن في يدها شئ فلا شئ عليها پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اس کو خلع دے دیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانها لم تغره بتسمية المال - کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لے کر دھوکا نہیں دیا۔ وان قالت خالعني على ما في يدی من مال فخالعها فلم يكن في يدها شئ ردت عليه مهرها- اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم مال ہے پس شوہر نے اس کو خلع دے دیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اس کو مہر واپس کرے۔ لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعنی مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه - اس واسطے کہ ہر گاہ عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض کے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں اور نہ اس کی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ جتنے میں شوہر کو پڑی ہے وہ واجب کیا جائے یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شئ فعليها ثلثة دراهم- اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درہم ہے۔ پس شوہر نے ایسا کیا اگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درہم واجب ہوں گے ف یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانها سمت الجمع واقله ثلاثة - کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔ وكلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل - اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے کے لئے نہیں ہے کیونکہ بدوں اس کے کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے ف اور جس کلام میں حرف من کالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان کے لئے ہوتا ہے۔ وان اختلعت على عبد لها ابق على انها برية من

ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت - اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہے تو وہ پاک نہ ہوگی اور اس پر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دے دے - لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل - کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائے گی - الا ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة - لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے - وعلى هذا النكاح - اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہے ف - چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے - واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف - اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دے دے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی - لانها لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف - کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی - وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حرف با عوضوں پر داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے ف - تو ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے - پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی پڑی - والطلاق بائن لوجوب المال - اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے - وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلا شئ عليها عند ابي حنيفة ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف - اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دے دے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی - لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درہم کے یا ایک درہم پر یہ دونوں یکساں ہیں - وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا - يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا - یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بنادیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو ف - پس اس میں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے - ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخل الدار كان شرطا - اور جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو یہ شرط ہے ف - یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالقہ ہے - وهذا لانه للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لئے آتا ہے اور اس کو شرط کے لئے اس واسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے ف - یعنی جدا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائے گی - واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على مامر - اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی یعنی ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم نہ ہوں گے بخلاف حرف باء کے کہ وہ تو عوض کے لئے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گزرا ف - اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے -

واذا لم یجب المال کان مبتداء فوقع الطلاق ویملك الرجعة - اور جب مال واجب نہ ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق پڑجائے گی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقی نفسك ثلثا بالف او علی الف فطلقت نفسها واحدة لم یقع شیء - اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے یا ہزار پر دے دے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج ما رضی بالبینونة لا یسلم الالف کلها بخلاف قولها طلقنی ثلثا بالف لانها لما رضیت بالبینونة بالف کانت ببعضها ارضی - اس وجہ سے کہ شوہر اس کو بائنہ کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درہم ملیں بخلاف اس کے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے تین طلاقیں بعوض ہزار درہم کے دے دے تو ایک واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت جب ہزار درہم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولی رضامند ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درہم مال ہے تو ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جس قدر کم مال پر حاصل ہو اس کی عین خوشی ہے۔ ولو قال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیها الالف وهو کقوله انت طالق بالف - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر طالقہ ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہوجائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درہم کے طالقہ ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجهین لان معنی قوله بالف بعوض الف یجب لی علیك ومعنی قوله علی الف علی شرط الف یکون لی علیك والعوض لا یجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا - اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضرور ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھ پر واجب ہوں گے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھ پر لازم ہوں گے اور عوض بغیر قبول کئے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرطیہ ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے۔

اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جس کو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہوکر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اس کی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأته انت طالق وعلیك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعلیك الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولا شیء علیهما عند ابی حنیفة - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں اس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں، پس غلام نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فکذا اذا لم یقبلا - اور اسی طرح اگر دونوں نے قبول نہ کیا ف۔ یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہوجائے گا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوا تھا تو قبول نہ کرنے میں بدرجہ اولی واجب نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقالا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق - اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درہم لازم ہوں گے جبکہ اس نے قبول کرلیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہ ہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لهما ان هذا الکلام یستعمل

للمعاوضة فان قولهم احمل هذا ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لئے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو اس اسباب کو اٹھالے چل اور تیرے واسطے ایک درہم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اس کو اٹھالے چل بعوض ایک درہم کے۔ وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة اذ الاصل فیها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال بخلاف البیع والاجارة لانهما لا یوجدان دونه اور امام ابوحنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درہم کہنا پورا جملہ ہے تو وہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائے گا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں ف — خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لئے کہ تجھ پر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درہم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیکہ تجھ پر ہزار درہم ہیں مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہٰذا طلاق وعتاق واقع ہونے کے بعد اس نے دونوں پر ہزار درہم رکھے حالانکہ اس کے رکھنے سے ان پر لازم نہ ہو جائیں گے اگرچہ وے تو قبول کرلیں۔ ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انك بالخیار ثلثة ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وهو جائز اذا کان للمرأة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درہم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا۔

پس اگر یہ اختیار شوہر نے اپنے لئے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائے گی، اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ فان ردت الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمها الالف وهذا عند ابی حنیفة وقالا الخیار باطل فی الوجهین والطلاق واقع وعلیها الف درهم۔ پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اس نے رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اس پر ہزار درہم لازم ہو گئے اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درہم لازم ہیں۔ لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانه فی جانبه یمین ومن جانبها شرط۔ کیونکہ خیار تو بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لئے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے [illegible] اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے۔ ولابی حنیفة ان الخلع فی جانبها بمنزلة البیع حتی یصح رجوعها ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیه اما فی جانبه یمین حتی لا یصح رجوعه ویتوقف علی ما وراء المجلس ولا خیار فی الیمین وجانب العبد فی العتاق مثل جانبها فی الطلاق۔ اور ابوحنیفہؒ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ خرید و فروخت کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب خلع تو قسم ہے حتی کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کو جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے ف — توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر خلع دیا تو گویا یہ

کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو
اس میں شوہر جاکر کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت
بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑجائے گی لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا
اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے خریدنا ہوا تو اس کے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اس نے ہزار دیئے اور اپنی بضع
پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہوگیا اور جیسے بیع میں
خیار جائز ہے یعنی مشتری جاکر لیتا ہے اسی طرح عورت کو بھی تین روز کا جاکر کرنا جائز ہے اور اسی طرح اگر غلام نے
اپنے آپ کو اپنے مولی سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولی نے کہا کہ تو ہزار درہم پر
آزاد ہے بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی عتق مالی
میں غلام کی جانب ہے۔ ومن قال لامرأته طلقتك امس على الف درهم فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول قول
الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتري۔
جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت
نے کہا کہ میں نے قبول کرلی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جس نے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض
ہزار درہم کے کل کے روز فروخت کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا۔ پس دوسرے نے کہا میں قبول کرچکا ہوں تو قول مشتری
کا قبول ہوگا ف پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا
قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہوں گے۔

اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بائع پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں
فرق ہے۔ ووجه الفرق الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقرار به لا يكون اقرارا بالشرط لصحته بدونه
اما البيع فلا يتم الا بالقبول والاقرار بما لا يتم الا به فانكاره القبول رجوع منه - اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق
دینا شوہر کی جانب سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے
جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رہی بیع تو بدون قبول کئے وہ تمام نہیں ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو
ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جس کی بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے
اقرار سے پھرنا ہوا ف توضیح یہ کہ جب بائع نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا
تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا۔ پھر یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہوگا جو
مشتری کہے وہی مانا جائے گا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو
ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے
گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد
من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند ابي حنيفة رح —— قدوری رح نے فرمایا کہ باہم شوہر و
زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات وخلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو
ہر حق سے جو نکاح کے متعلق ہے بری کردیتا ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف مراد ہر حق سے مہر اور گزشتہ ایام
کا نان نفقہ جو مقدر ہوچکا ہو ورنہ خلع کی مدت کے نفقہ وسکنی سے برات نہ ہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط

ہو جائے گا۔ مگر سکنیٰ حق شرعی ہے وہ ساقط نہ ہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہؒ کے قول پر صحیح کہ فقط مہر ساقط ہو جائے گا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہ ہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ م ف۔

اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہ ہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق ساقط نہ ہوگا ب۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی اسی میں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اس کے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے اور یہی صحیح ہے ف۔ اور اگر خلع دینا خرید و فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ بعوض ہزار درہم کے فروخت کیا۔ پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاویٰ امنیہ میں ہے کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع و مبارات کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتقیٰ میں ہے کہ اگر مدت بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دو برس تک دودھ پلاوے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں مف۔ قال محمد لا یسقط فیھما الا ما سمیاہ وابو یوسفؒ معہ فی الخلع و مع ابی حنیفۃؒ فی المبارأۃ ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ خلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکاح نہیں ساقط ہوگا سوائے اس کے جس کو دونوں بیان کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہؒ ہے۔ لمحمد ان ھذہ معاوضۃ و فی المعاوضات یعتبر المشروط لا غیرہ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط کر لیا جاوے اور اس کے سوائے معتبر نہیں ہے ف تو جس حق کا ساقط ہونا شرط نہ کیا ہو وہ ساقط نہ ہوگا۔ ولابی یوسفؒ ان المبارأۃ مفاعلۃ من البراءۃ فتقتضیھا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحقوق النکاح لدلالۃ الغرض لا الخلع فمقتضاہ الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورۃ الی انقطاع الاحکام۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبارات کے معنی یہ ہیں کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق سے شوہر سے بری ہو جاوے لیکن حق مطلق تھا ہم نے اس کو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل ان کی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہے اور یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولابی حنیفۃؒ ان الخلع ینبئ عن الفصل ومنہ خلع النعل وخلع العمل وھو مطلق کالمبارأۃ فیعمل باطلاقھما فی النکاح واحکامہ وحقوقہ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے جیسے خلع النعل کے معنی جوتے پاؤں سے الگ کرنا اور خلع العمل کے معنی کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جیسے مبارات تو نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل کیا جائے گا ف یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع دیر بہت ہو جائے گی۔ ومن خلع ابنتہ وھی صغیرۃ بمالھا لم یجز علیھا ۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہ ہوگا ف۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لانہ لا نظر لھا فیہ اذ البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولھذا یعتبر خلع المریضۃ من الثلث ونکاح المریض بمھر المثل من جمیع المال واذا لم یجز لا یسقط المھر ولا یستحق مالھا اس وجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح سے نکلنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے یعنی باپ کا

اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے۔
اس وجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال ہوتی ہے اور اسی وجہ مذکورہ کے
سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جس میں وہ مرگئی تو اس کا خلع اس کے تہائی[1] ترکہ سے معتبر ہوگا
اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مرگیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے۔ پھر جب
معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا مہر ساقط نہ ہوگا اور شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔ ثم یقع
الطلاق فی روایۃ وفی روایۃ لا تقع والاول اصح لانہ تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط۔
اور واضح ہو کہ باپ کے اپنے دختر کے اس طرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور
روایت اول اصح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق زوجہ کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اس کا قیاس دیگر مشروطات
پر ہوگا ف۔ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے کہ اسی طرح شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ
کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہوگی صدر شہید و
شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے۔ ع۔ وان خالعہا علی الف علی انہ ضامن فالخلع
واقع والالف علی الاب ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درہم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا
باپ اس مال کا ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائے گا اور باپ پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ لان اشتراط بدل الخلع
علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولا یسقط مہرہا لانہ لم یدخل تحت ولایۃ الاب کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر
لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل
نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے اگر شوہر و زوجہ کے سوائے جس شخص نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دے دے
تو ہزار درہم خلع کا عوض مجھ پر ہے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دے دیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ عوض خلع ایک اجنبی شخص
پر ہے پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا پڑے گا۔ اور
عورت کا مہر اس واسطے ساقط نہ ہوگا کہ باپ کو اس کے مال پر اس طرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الالف علیہا
توقف علی قبولہا ان کانت من اہل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔
اور اگر شوہر نے اس ہزار درہم کے عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جس کے باپ نے خلع کرایا ہے تو خلع کا جائز ہونا خود
صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہو کر
چھٹکارہ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال واجب
نہیں ہوگا۔ لانہا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلہ الاب عنہا ففیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہے
کہ اس پر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے عوض خلع قبول کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں
ف۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اس لئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے ملکیت نکاح سے چھوٹی
جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تامل ہے اور دوسری روایت میں یہ خلع نہیں

[1] قولہ تہائی یعنی مثلاً مریضہ نے تین ہزار خلع لیا پس عدت میں مری، کا کل ترکہ صرف تین ہزار ہوا۔ شوہر کو صرف ایک ہزار ملے گا اور باقی وارثان کا حق ہے ۱۲۰ م۔

صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں نہایت جاری نہیں ہوتی ہے ع ہ۔ وکذا ان خالعہا علی مہرھا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور یونہی اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اس کے مہر پر خلع دیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضامن نہ ہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے پس اگر اس نے قبول کیا تو طالقہ ہوگئی اور مہر ساقط نہ ہوگا ف۔ کیونکہ تاوان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب عنہا فعلی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم دونوں روایتوں مذکورۂ بالا پر ہے ف۔ یعنی ایک روایت میں خلع صحیح ہے اور اس میں تامل ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ع۔ اور تاج الشریعۃ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا بہ روایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الاب المہر وھو الف درھم طلقت اور اگر صغیرہ کے باپ نے مہر کی ضمانت کرلی اور وہ ہزار درہم ہیں تو عورت طالقہ ہوجائے گی لوجود قبولہ وھو الشرط۔ کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط تھا ف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہٰذا یہ طلاق اس کے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا، لہٰذا مہر کی ضمانت یہاں اسی قدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہوا چنانچہ فرمایا۔ ویلزمہ خمس مائۃ استحسانا وفی القیاس یلزمہ الالف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درہم لازم ہوں گے اور یہ استحسان ہے اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ واصلہ فی الکبیرۃ اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومہرھا الف ففی القیاس علیہا خمس مائۃ زائدۃ وفی الاستحسان لا شئ علیہا لانہ یراد بہ عادۃ حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع لیا حالانکہ اس کا مہر بھی ہزار درہم ہے تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر پانسو درہم سے زائد بھی پانچ سو درہم واجب ہوں ولیکن استحسان کی دلیل سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روئے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع لیا ف یعنی جبکہ اس کا مہر ہزار درہم تھا تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر کے ذمہ صرف پانچ سو درہم لازم ہوں گے تو جب شوہر نے مہر ہزار درہم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہو تا میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درہم ہوا تو وہ اس سے بری ہوگیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا (فرع) اگر عورت کو کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں کچھ مہر ساقط نہ ہوگا اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اس کا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ م۔

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے، اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو یوں کہے کہ تو مجھ پر مثل میری ماں کی ظہر کے ہے اور ظہر پیٹھ کو کہتے ہیں چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے۔ پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتی کہ اگر تشبیہ نہ ہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو اسی طرح زوجہ کے کسی عضو کو عمر بھر کے

کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کی تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شائع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے۔ عورت سے وطی کرنا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ واذا قال الرجل لامرأته انت علی کظهر امی فقد حرمت علیه لا یحل له وطیها ولا مسها ولا تقبیلها حتی یکفر عن ظهاره۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اس پر حرام ہو گئی تو اس کے ساتھ اس کو وطی کرنا یا اس کو مساس کرنا یا اس کا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ لقوله تعالی والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جس کو منھ سے کہا تو ان پر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کریں باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جس کی تم نصیحت کئے جاتے ہو اور اللہ تعالی جو تم کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جس نے بردہ نہ پایا تو اس پر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جس کو یہ طاقت نہ ہو تو اس پر ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا فرض ہے ف۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یارسول اللہ میں نے اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھو یا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اس نے مجھ سے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں۔ حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیت لے کر نازل ہوئے۔ قد سمع الله قول التی تجادلك فی زوجها وتشتکی الی الله الآیة ع۔ والظهار کان طلاقا فی الجاهلیة فقرر الشرع اصله ونقل حکمه الی تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانۂ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اس کی اصلیت برقرار رکھی اور اس کا حکم بدل کر حرام کردینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے ف۔ یعنی ظہار کو قائم رکھا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وهذا لانه جنایة لکونه منکرا من القول وزورا فیناسب المجازاة علیها بالحرمة۔ اور ایسا حکم اس وجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہے تو مناسب ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کئے جانے سے سزا دی جائے ف۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اس کی ماں کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ جورو ہے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اس نے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کردی گئی یہاں تک کہ وہ کفارہ دے۔ وارتفاعها بالکفارة۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیه کیلا یقع فیه کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ حرام ہوا جو وطی کی

جانب پہنچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعہ سے وطی میں مبتلا نہ ہو جائے جیسے احرام میں ہے بخلاف حائضہ کے اور روزہ دار کے ف۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اس کا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوائے فرج کے دخول کے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ ومساس وغیرہ جن سے وطی میں پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جائے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ لے تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جائے لہٰذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔

تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ سے پہلے وطی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک نوبت پہنچاتی ہیں۔ اور حائضہ کا بوسہ ومساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ کو بوسہ لینا ومساس کرنا جائز ہے۔ لانہ یکثر وجودھما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام ۔ کیونکہ حیض اور روزہ کا وجود بار بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ ومساس وغیرہ جو وطی تک پہنچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف شدید تک نوبت پہنچ جائے اور ظہار واحرام کا یہ حال نہیں ہے ف۔ یعنی ان کا وقوع کبھی کبھی شاذ ونادر ہوتا ہے۔ فان وطیھا قبل ان یکفر استغفر اللہ ولا شئ علیہ غیر الکفارۃ الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر ۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کر لے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور سوائے پہلے کفارہ کے اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیئے کہ پھر وطی نہ کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے ظہار میں قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا نہ کرنا یہاں تک کہ کفارہ دے دے ف۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہے۔ ولو کان شئ آخر واجبا لبینہ علیہ السلام ۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کو بیان فرماتے۔ قال وھذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہنا یعنی تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنی صریح ہے۔

ولو نوی بہ الطلاق لا یصح ۔ اور اگر اس نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے۔ لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ ۔ کیونکہ اس کا طلاق ہونا منسوخ ہے تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا ف۔ یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں موضوع کیا ہے تو اس کو طلاق کے معنی میں لینا شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے چچا یا باپ کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی تو بدائع کے موافق یہ ظہار نہ ہوگا۔ واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذھا او کفرجھا فھو مظاھر ۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل میری ماں کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔ لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ وھذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ ۔ کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو اس پر دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائے گی جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان شبھھا بمن لا یحل لہ النظر الیھا علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ ۔ اور اسی طرح ظہار ہو جائے گا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اس کو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں ف۔ یا دودھ شریکی بہن غرضیکہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہیں۔

لانهن فی التحریم الابد کالام ۔ کیونکہ یہ عورتیں ماں کی طرح دائمی حرام ہیں ۔ وکذلک اذا قال راسک علی کظهر امی او فرجک او وجهک او رقبتک او نصفک او ثلثک ۔ اور اسی طرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے۔ لانہ یعبر بها عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع ثم یتعدی کما بیناہ فی الطلاق ۔ کیونکہ یہ اعضاء ایسے ہیں کہ ان سے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع میں پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے ۔ ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیتہ ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے ۔ لینکشف حکمه۔ تاکہ اس کا حکم ظاہر ہو ف یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکرامة فهو کما قال ۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے کرامت مراد لی تھی تو اس کے کہنے کے موافق ہوگا ف یعنی اس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو معظمہ مکرمہ سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی مکرمہ ہے تو یہ ظہار نہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیه فاش فی الکلام۔ کیونکہ باتوں میں کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے ۔ وان قال اردت الظهار فهو ظهار ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کی نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے ۔ لانہ تشبیه لجمیعها وفیه تشبیه بالعضو لکنه لیس بصریح فیفتقر الی النیة ۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف پس اگر اس نے کہا کہ حرام طور پر اعضاء کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا ۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن ۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے ۔ لانہ تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی حرام ونوی الطلاق ۔ کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اس نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ف حالانکہ اس کے طلاق بائنہ پڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گزرا۔ وان لم یکن له نیة فلیس بشیء عند ابی حنیفة وابی یوسف اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے ف یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔ لاحتمال الحمل علی الکرامة ۔ کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو ف لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔

وقال محمد یکون ظهارا لان التشبیه بعضو منها لما کان ظهارا فالتشبیه بجمیعها اولی ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول ظہار ہو جائے گا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ ظہار ہوگا ف اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسی کو ترجیح دی ۔ ع ۔ وان اعنی به التحریم لا غیر فعند ابی یوسف هو ایلاء لیکون الثابت به ادنی الحرمتین وعند محمد ظهار لان کاف التشبیه تختص به ۔ اور اگر اس نے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اس قدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خاں نے کہا کہ اس کے ظہار ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہیے ۔ ف ع ۔ ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظهارا او طلاقا فهو علی ما نوی ۔ اور اگر

زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت کے موافق ہوگا۔ لانہ یحتمل الوجھین الظھار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم تکن لہ نیۃ فعلیٰ قول ابی یوسفؒ ایلاء وعلیٰ قول محمدؒ ظہار والوجھان بیناھما۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہے ظہار کا اس وجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسفؒ کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمدؒ کے قول پر ظہار ہے اور دونوں وجہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت علیّ حرام کظھر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظھارا عند ابی حنیفۃؒ وقال ھو علیٰ مانوی لان التحریم یحتمل کل ذلک علیٰ ما بینا غیران عند محمد اذا نوی الطلاق لایکون ظھارا وعند ابی یوسفؒ یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظھار فلا یحتمل غیرہ ثم ھو محکم فیرد التحریم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ اور اس سے اس نے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اس کی نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا اور یہ اپنے موقع پر مذکور ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے معنی میں صریح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ محکم ہے تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر پھیر دیا جائے گا۔ شمس الائمہ سرخسی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا تو دونوں جمع کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ ع۔ قال ولا یکون الظھار الا من الزوجۃ حتی لو ظاھر من امتہ لم یکن مظاھرا لقولہ تعالیٰ من نسائھم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظھار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ۔

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یظاھرون من نسائھم۔ یعنی نساء کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اس کے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اس کو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی لغت میں ظہار بمعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوکہ عورت کے بارہ میں طلاق نادر ہے تو منقول یعنی ظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغیر امرھا ثم ظاھر منھا ثم اجازت النکاح فالظھار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظھار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی فضولی نے بدوں عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا۔ پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہے۔ کیونکہ جس وقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دیئے اس کی منکوحہ نہ ہوگی۔ تو اس مرد پر حرام تھی تو اس کا ظہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تب صحیح ہو جاتا برخلاف اس

مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جس نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہے حتی کہ اگر اصل مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائے گی اس واسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے ف کیونکہ جس نے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہو گا کہ یہ غلام اس کی پوری ملک ہو جائے۔

اس واسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتی کہ بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ ومن قال لنسائہ انتن علیّ کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق - اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائے گا اس وجہ سے کہ اس نے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا ف اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اسی طرح اگر سب کو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائے گا۔ وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ - اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہو گا۔ لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ - اس واسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا - اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم کر دے تو جتنی حرمتیں ہوں گی اسی قدر کفارے ہوں گے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم - برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو کفارہ ایک ہی لازم ہو گا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالیٰ کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا ف بلکہ ایکبار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فرع) کہا کہ تو مجھ پر مثل خون یا شراب یا سؤر یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہے۔

پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اس کی نیت کے موافق ہو گا الخانیہ۔ اگر تجھ سے نکاح کروں تو تو مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتی کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے لازم ہوں گے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہو گا اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہو گی ورنہ نہیں۔ ت د - واضح ہو کہ ایلاء و ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو محض قول زبان سے نکلا وہ محض کبیرہ گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہو گا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا بولی کہ میں تجھ پر تیری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اس کے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے مانع ہو۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اس کو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائے گا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مح۔

فصل فی الکفارۃ

یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جمہور مشائخ کے نزدیک اس کا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا فلہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اس نے فحش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اس کو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔

للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب۔ بدلیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے فـ یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اس کو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وکل ذلک قبل المسیس۔ اور یہ ہر ایک امر اس کے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ وہذا فی الاعتاق والصوم ظاہر للتنصیص علیہ۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے فـ یعنی قولہ من قبل ان یتماسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں منصوص فرمایا چنانچہ آیت اوپر گزری۔ وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اس کا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو فـ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کہنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جائے۔ پس معلوم ہو گیا کہ جبتک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں پس بردہ و روزہ و طعام ان میں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیر والکبیر۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ نہ ہو یا بالغ ہو فـ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقبۃ یطلق علی ہولاء اذ ھی

عبارة عن الذات المرقوقة المملوكة من كل وجه - کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو ف خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ والشافعی یخالفنا فی الکافر ویقول الکفارة حق الله تعالیٰ فلا یجوز صرفه الی عدو الله تعالیٰ کالزکوة - اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا کی طرف صرف کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے ف لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا اور یہاں مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة وقد تحقق - اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہوگیا ف ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصده من الاعتاق التمکن من الطاعة - اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف پھر اگر بعد آزاد ہوجانے کے اس نے ایسا نہ کیا تو یہ اس کی بدبختی ہے لہذا فرمایا۔ ثم مقارنة المعصیة یحال به الی سوء اختیاره۔ پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے ف یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الٰہی اختیار نہ کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العمیاء ولا المقطوعة الیدین والرجلین - اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفائت جنس المنفعة وهی البصر او البطش او المشی وهو المانع - کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے کفارہ سے مانع ہے ف یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلت المنفعة فهو غیر مانع - اور اگر اس کی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوعة احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف - اور رہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جس کا ایک ہاتھ اور اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت - کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہوگئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعة المشی فهو علیه متعذر - برخلاف اس کے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہوگئی اس لئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وهو روایة النوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صیح علیه یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وهو اخرس لا یجزیه - اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہوگئی لیکن ہم نے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادرزاد بہرہ ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابهامی الیدین -

اور جس کے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوں اس کا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بھما فبفواتھما یفوت جنس المنفعۃ - کیونکہ گرفت کی قوت انھیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو ان کے زائل ہونے سے منفعت زائل ہو جائے گی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل - ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جس کو عقل نہ ہو۔ لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع - کیونکہ اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اس کی منفعت بالکل زائل ہے۔ والذی یجن ویفیق یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اس کو افاقہ ہوتا ہے تو حالت افاقہ میں اس کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اس میں جو خلل ہے وہ مانع نہیں ہے ولا یجزی عتق المدبر وام الولد لاستحقاقھما الحریۃ بجھۃ فکان الرق فیھما ناقصا اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جس کی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس سے اولاد ہوئی ہو تو کفارہ میں اس کا آزاد کرنا کافی نہیں ہے - کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو ان کا مملوک ہونا ناقص ٹھہرا ف حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہے کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا۔ وکذا المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یکون ببدل - یوں ہی اگر مملوک کو نوشتہ لکھ دیا کہ جب اس قدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار میں اس کا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اس نے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اس کو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائے گا۔ وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولھذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امومیۃ الولد والتدبیر لانھما لا یحتملان الانفساخ - اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ مملوک ہونا اس میں ہر وجہ سے باقی ہے اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہے کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو مدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ ان کا استحقاق اس قابل نہیں کہ فسخ کیا جاوے ف لیکن یہ روایت نوادر ہے اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفرؒ کا ہے - فان اعتق مکاتبا لم یود شیئا جاز - اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جس نے کچھ مال ادا نہیں کیا ہے تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی لہ انہ استحق الحریۃ لجھۃ الکتابۃ فاشبہ المدبر - اس میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دے دینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو مدبر کے مشابہ ہو گیا ف اور مدبر کو بیچنا اور کفارہ میں آزاد کرنا ان کے نزدیک جائز ہے جس نے ابھی کچھ مال ادا نہیں کیا ہے اور اس میں حنفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ میں جائز نہیں کہتے ہو حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز نہ ہونا چاہئے لیکن یہ اعتراض اس وجہ سے پورا نہیں ہے کہ کتابت فسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کرنا فسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق قائم من کل وجہ علی ما بینا - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ السلام المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم - اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم باقی رہے

ف۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا ینافیہ فانہ فك الحجر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ بعوض فیلزم من جانبہ ولوکان مانعا ینفسخ لمقتضی الاعتاق اذھو یحتملہ الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی المحل لجھۃ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لا یظھر فی حق الولد والکسب۔ اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ نوشتہ دینا تو اس کی ممانعت دور کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ نوشتہ دینا بعوض ہے تو غلام کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اس کو مقتضی ہے کہ نوشتہ ٹوٹ جائے اس واسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا فسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا اس کو اس کی کمائی اور اولاد مسلم رہے گی۔ اس واسطے کہ اس کی ذات میں آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اس واسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت ہوا ہے تو اولاد و کمائی کے حق میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اس نے ہنوز کچھ ادا نہیں کیا پھر اس کو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائے گی اور جو کچھ اس نے اس وقت تک کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو کچھ اس کی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اس کے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وان اشتری اباہ اوابنہ ینوی بالشراء الکفارۃ جاز عنھا۔

اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اس نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہے ف۔ یعنی صورت یہ ہے ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہے مگر اس کا باپ کسی شخص کا غلام ہے جس سے اس نے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اس کی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے کہ اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہو پس اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اس کا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہٰذا اگر سوائے باپ و بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعیؒ لا یجوز وعلی ھذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ تاتیك فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عنقریب کتاب الایمان میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا ف۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفرؒ کا اور پہلا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بذریعہ میراث کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ع۔

فان اعتق نصف عبد مشترك وھو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندھما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہے پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دے دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانہ یملك نصیب صاحبہ بالضمان فصار معتقا کل العبد عن الکفارۃ وھو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریك فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول

الیہ بالضمان ومثلہ منع الکفارۃ ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دے کر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہوگیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اس کی ملک میں تھا بر خلاف اس کے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو جائز نہیں اس لئے کہ غلام پر شریک کے حصہ کے لئے کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائے گا۔

اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اس کی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے ف۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدائے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جس وقت کفارہ میں آزاد کیا اس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہے۔ لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وھذا علی اصل ابی حنیفۃؒ واما عندھما الاعتاق لا یتجزی فاعتاق النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین ۔ کیونکہ اس نے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اس کی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا ہے (اور یہی قول شافعی واحمد ہے) اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ میں چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گزرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر ہے کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آزاد کرنا یہی پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا نہ ہوگا ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃؒ۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اس عورت سے جماع کر لیا جس کے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندھما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس ۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط بنص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہ ہوا۔ اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذا لم یجد المظاھر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔

اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نہ پائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا اس کی قیمت نہ پائی تو اس کا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جن میں ماہ رمضان نہ ہو اور یوم عید و یوم بقرعید اور اس کے بعد تین دن

ایام تشریق بھی نہ ہوں۔ اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لایقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ اللہ والصوم فی ہذہ الایام منھی عنہ فلاینوب عن الواجب الکامل۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں صریح موجود ہے اور رہا درمیان میں رمضان نہ ہونا اس واسطے کہ روزہ رمضان کا کفارۂ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اس کا مٹانا لازم آئے گا۔ اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارۂ ظہار کا نائب نہ ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف الصوم عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے ف یہی قول سفیان الثوری ومالک واحمد وغیرہ کا ہے اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہے گا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اس طرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابویوسفؒ لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا فیما ذہبنا الیہ تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف۔ اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ نئے سرے سے روزہ لازم نہیں ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہم نے اختیار کی اس میں وطی پر تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تم نے بیان کی یعنی نئے سرے سے روزہ رکھنا تو کل روزے اس میں بعد وطی کے ہو جاتے ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بالضرور نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط ندارد ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہما یوما بعذر او بغیر عذر استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ۔ اور اگر اس نے ان دونوں ماہ میں سے ایک دن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سرے سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا ندارد ہو گیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے رکھنے پر قادر ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اس کو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے در پے روزے رکھے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعتق المولی او اطعم عنہ لم یجز۔ اور اگر غلام کی طرف سے اس کے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دے دیا تو بھی اس کو کافی نہیں ہے۔ لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر مالکا بتملیکہ۔ کیونکہ اس کو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہ ہوگا ف اور یہی قول شافعی واحمد وحسن بصری کا ہے۔

واذا لم یستطع المظاھر الصیام اطعم ستین مسکینا - اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے - لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جس کو روزوں کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اس کا کفارہ ہے۔ ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ ذلک — اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہوں (یا اس کا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوہارہ یا جو دے دے یا اس کی قیمت دے دے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر وقولہ قیمۃ ذلک مذھبنا وقد ذکرناہ فی الزکوٰۃ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل ابن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گیہوں کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اس کا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یا اس کی قیمت دے دے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اس کو کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کر چکے ف - واضح ہو کہ اوس ابن الصامت نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ ان کی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے ان کے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاوے گا آپ نے فرمایا کہ پے در پے دو ماہ روزے رکھے اس نے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اس نے کہا کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے جو صدقہ کرے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس کو ایک عرق چھوہارے کا دوں گا اس نے عرض کیا کہ میں اس کو ایک عرق چھوہارے کی مدد کروں۔ آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کردے۔ ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع سماتے ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور تیسرے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہے اور یہی مبسوط میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک چھابہ خرما دیا جس میں پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے م ع۔ فان اعطی منا من بر و منوین من تمر او شعیر جاز - اور اگر اس نے چوتھائی صاع گیہوں دیئے اور اس کے ساتھ نصف صاع چھوہارے یا جو دے دیئے تو جائز ہے لحصول المقصود اذ الجنس متحد - بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس متحد ہے۔ وان امر غیرہ ان یطعم عنہ من ظھارہ ففعل اجزاہ — اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے کھانا دے دے اور اس نے دے دیا تو کفارہ ادا ہو گیا لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ ثم نفسہ فتحقق تملکہ ثم تملیکہ۔ کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ چاہیئے تو فقیر نے پہلے اس کے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا متحقق ہو گیا۔ فان غداھم وعشاھم جاز قلیلا کان ما اکلوا او کثیرا - اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دے دیا پھر شام کا

کھانا دے دیا تو جائز ہوگیا خواہ انھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہوں سے کم کھایا تو بھی ادا ہوگیا۔ وقال الشافعیؒ لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر وھذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ ولنا ان المنصوص علیہ ھو الاطعام وھو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب فی الزکوٰۃ الایتاء وفی صدقۃ الفطر الاداء وھما للتملیک حقیقۃ — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہہ دے یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھادیں یا لے جاویں جیسے زکوٰۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کو مباح کر دینا اس کا قائم مقام نہ ہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ان کو کھالینے پر قابو دیا جائے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوٰۃ تو اس میں فرض یہ ہے کہ دے دی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کر دینے کے ہیں۔ ولو کان فیمن عشاھم صبی فطیم لا یجزیہ — اور اگر ان لوگوں میں جن کو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ لانہ لا یستوفی کاملا — کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے ف یعنی اس کی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اس کو پورا طعام کھلانا صادق نہ ہوا۔ ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشبع وفی خبز الحنطۃ لا یشترط الادام — اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ پیٹ بھر روٹی کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما اجزاہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ — اور اگر اس نے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہوگیا اور اگر اس نے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت پیٹ بھر کر کھانا کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہوگیا اور اگر اس نے ایک ہی دن میں اس کو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دے دیا تو سوائے اس ایک دن کے نہیں جائز ہے۔ لان المقصود سد خلۃ المحتاج والحاجۃ تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ وھذا فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لا یجزیہ وقد قیل یجزیہ لان الحاجۃ الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدۃ لان التفریق واجب بالنص — اس واسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہوگیا اور یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفعہ دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اس کے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دے دیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا بنص قرآنی واجب ہے۔ وان قرب التی ظاھر منھا فی خلال الاطعام لم یستانف — اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سرے سے طعام نہیں دے گا۔ لانہ تعالٰی ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس

قبلہ لانہ ربما یقدر علی الاعتاق او الصوم فیقعان بعد المسیس والمنع لمعنیٌ فی غیرہ لا یعدم المشروعیۃ فی نفسہ ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اس کو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے منع کر دیا جائے گا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائیں گے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیزیں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے قابل ہے تو اس کی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اس روز لوگ فطر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اس وجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید فروخت کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م ع ۔ واذا اطعم عن ظھارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر لم یجزہ عن واحد منھما عند ابی حنیفۃؒ و ابی یوسفؒ وقال محمدؒ یجزیہ منھما وان اطعم ذلک عن افطار و ظھار اجزاہ عنھما ۔ اور اگر اس نے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اس طرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیئے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک دونوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اس طرح رمضان کا ایک روزہ عمداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہو جائے گا۔ لہ ان بالمؤدی وفاءً بھما والمصروف الیہ محل لھما فیقع عنھما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولھما ان النیۃ فی الجنس الواحد لغو وفی الجنسین معتبرۃ واذا لغت النیۃ المؤدی یصلح لکفارۃ واحدۃ لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع النقصان دون الزیادۃ فیقع عنھا کما اذا نوی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانہ فی الدفعۃ الثانیۃ فی حکم مسکین آخر ۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اس نے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو دیا وہی اس کا محل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی مثلاً ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان توڑنا سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو۔ اور ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع سے کم کرنے میں منع کیا جائے گا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائے گا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اس کی نیت خالی کفارہ کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اس کے جب متفرق کر کے دیا تو دونوں ادا ہو جائیں گے کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فقیر بمنزلہ دوسرے نقیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظھار فاعتق رقبتین لا ینوی عن احدھما بعینھا جاز عنھما وکذا اذا صام اربعۃ اشھر او اطعم مائۃ وعشرین مسکینا جاز ۔ اور جس شخص پر دو کفارۂ ظہار واجب ہوئے پس اس نے دونوں کی طرف سے دو بردے آزاد کیئے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسی طرح اگر چار ماہ پے در پے روزے رکھ لئے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دے دیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد

فلاحاجة علی نیة معینة - اس واسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے وان اعتق عنهما رقبة واحدة اوصام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهما شاء وان اعتق عن ظهار وقتل لا يجز عن واحد منهما اور اگر اس نے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اس کو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہار میں سے جس ایک کی طرف چاہے قرار دے دے اور اگر اس نے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ دونوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائز ہے۔ وقال زفرؒ لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعيؒ له ان يجعل ذلك عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد - اور زفرؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائز ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے چاہے قرار دے دے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصود کے ایک ہی جنس ہیں۔ وجه قول زفرؒ انه اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل احدهما بعدما اعتق عنهما لخروج الامرين من يده ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد فتلغو وفي الجنس المختلف مفيد واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذا صام يومًا في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثاني اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لابد فيه من التميز - والله اعلم - زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کر چکا تو اب اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ پورے غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے دے کیونکہ یہ امر اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی نیت کرنا مفید نہیں ہے اور مختلف جنس میں یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا جو کہ یہاں کفارہ ہے وہ بلحاظ سبب مختلف ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن قضاء رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو صرف ایک ہی دن کی قضاء اترے گی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر اس پر ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو یہاں معین کر کے تمیز دینا ضروری ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف ابن المنذرؒ نے کہا کہ علما کا اجماع ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے۔ کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہیں جن سے مسلمانوں کی لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو جائز ہے۔ اس میں ابو یوسفؒ اور تینوں اماموں کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا - م - ع -

باب اللعان !

یہ باب لعان کے بیان میں ہے شرع میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور پانچویں لعنت و غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اس کی شرط یہ ہے کہ نکاح

قائم ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اس شخص کو ہے جس میں گواہی کی لیاقت ہو حتی کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں مملوک ہوں یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہ ہوگا۔ قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا، وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان ـ

شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی ان کی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اس کو اجنبی تہمت لگا دے تو حد مارا جاوے۔ پس اگر شوہر نے اس کو تہمت لگائی یا اس کے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ جو پیدا ہوا میرے نطفہ سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکورہ نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا ف۔ یعنی عورت نے دعوی کیا اس نے مجھ پر بلا دلیل زنا کی تہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت میں اس پر حد قذف ماری جاتی اور جب اس نے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا ــ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں۔ وہ مرد کے حق میں بجائے تہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء (الی آخرہ) یعنی جو لوگ اپنی بیبیوں کو عیب لگا دیں حالانکہ سوائے ان کی ذات کے ان کے واسطے گواہ نہیں ہیں الی آخرہ اور یہ استثناء اپنی جنس ہی سے ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالی نے فرمایا فشهادة احدهم اربع شهادات بالله ـ پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ الی آخرہ یہ صریح ہے کہ گواہی مع قسم ہو تو ہم نے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی مؤکد بقسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالی نے شوہر کی جانب لعنت ملائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اذا ثبت هذا فنقول لابد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولابد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلابد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلابد من طلبها كسائر الحقوق۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضرور ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جس کے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ

لعان بجائے حد قذف کے ہے پس زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہے اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے کھلے اس کو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مٹایا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو۔ اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہے۔

پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار پا دے گا جب تک یہ ظاہر نہ ہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرانا اسی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا وے۔ لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب - کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس کو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو وہ اس کو پورا کرے یا اپنے آپ کو جھٹلا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جا وے۔ ولو لاعن وجب عليها اللعان لما تلونا من النص الا انه يبدأ بالزوج لانه هو المدعى — اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہو گا بدلیل نص قرانی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتداء شوہر سے کی جائے گی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اس کو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کی جائے گی۔ واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا في قذف فقذف امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنت (الاية) واللعان خلف عنه — اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد مارا گیا ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائے گا یعنی لعان نہ ہو گا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا۔ یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہو گی یعنی اس پر حد قذف واجب ہو گی اور یہی بحکم الٰہی ثابت ہے کہ فرمایا۔ والذين يرمون المحصنت (الى اخره) یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ نہ ہوں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ان کی گواہی ہمیشہ کے لئے کبھی قبول نہ کرو الی آخرہ۔ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قذف او كانت لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع اللعان لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته - اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی کافرہ یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو

جس کی تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی بایں طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اس کے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہو گی جیسے اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اس کے قول کی تصدیق کرلے۔

والاصل فی ذلک قوله علیه السلام اربعة لا لعان بینهم وبین ازواجهم الیهودیة والنصرانیة تحت مسلم والمملوکة تحت الحر والحرة تحت المملوک۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جن میں اور ان کی زوجات میں لعان نہیں ہوتا ہے یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو ف اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اس کے اسناد میں ضعف ہے لیکن اس کی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م ف ع۔ ولو کانا محدودین فی قذف علیه الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائے گی۔ وصفة اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشهد اربع مرات یقول فی کل مرة اشهد بالله انی لمن الصادقین فیما رمیتها به من الزنا ویقول فی الخامسة لعنة الله علیه ان کان من الکاذبین فیما رماها به من الزنا یشیر الیها فی جمیع ذلک ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرة اشهد بالله انه لمن الکاذبین فیما رمانی به من الزناء وتقول فی الخامسة غضب الله علیها ان کان من الصادقین فیما رمانی به من الزناء۔ اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہ کرے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اس نے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناکاری کا عیب لگایا اس میں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس نے جو عیب زناکاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے ف یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔

والاصل فیه ماتلوناه من النص۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف یعنی قوله تعالیٰ والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الا انفسهم الآیۃ پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں عورت کو شوہر نے یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

وروی الحسن عن ابی حنیفة انه یاتی بلفظة المواجهة یقول فیما رمیتک به من الزنا لانه اقطع للاحتمال ووجه ما ذکر فی الکتاب ان لفظة المغایبة اذا انضمت الیها الاشارة انقطع الاحتمال۔ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ اس میں

احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔ قال واذا التعنا لاتقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفرؒ تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساك بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلك الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول الله ان امسکتها فهی طالق ثلثا قاله بعد اللعان - قدوریؒ نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہ ہو جائے گی جب تک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفرؒ نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو مٹاتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اس کو احسان کے ساتھ چھوڑ دے۔ پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹ باندھا پس یہ تین طلاق سے طالقہ ہے۔ اس نے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے ف۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہ ہوں اور ان میں تفریق کر دی جائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ م ف۔ وتکون الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة ومحمدؒ اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ لان فعل القاضی انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسفؒ هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحکم لها و لا یجتمعان ماداما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمه بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہ ہوں گے۔ یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اس کا کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہ ہوں گے۔ اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں رہا اور نہ اس کا حکم باقی رہا تب دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه والحقه بامه - اور اگر زنا کا عیب لگانا اس طرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دے گا اور بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کرے گا۔ وصورة اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشهد بالله

انی لمن الصادقین فیما رمیتك به من نفی الولد وكذا فی جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اس بات میں کہ جو میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہے گی ف یعنی عورت یوں کہے گی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ ولو قذفها بالزنا ونفی الولد ذكر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منه ویلحقه بامه اور اگر شوہر نے زوجہ کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کی جاویں پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ ملحق کرے۔ لما روی ان النبی علیه السلام نفی ولد امرأة هلال ابن امیة عن هلال والحقه بها - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اس کی ماں سے لاحق کیا ف اس کا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک شخص ہیں جن کی توبہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وعلی الثلثة الذین خلفوا - الآیۃ نازل فرمائی ہے یہ رات کو اپنے گھر آئے یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جس کو آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا، واپس صبح تک کچھ نہیں بولے یعنی وہ بھاگ گیا اور اس کا پہچانا گیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے۔ پس آپ کو یہ امر ناگوار گزرا اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے۔ ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری پیٹھ پر حد پڑے گی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور عنقریب اللہ عزوجل نازل فرمائے گا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے۔

پھر اس کے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ۔ والذین یرمون ازواجهم ولم یكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات (الی اخرها)۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھ کو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر ان کی عورت کو بلایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور ان کو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹا ہے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کراؤ، پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اس نے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھیو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچواں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے۔ ہلال نے عرض کیا کہ واللہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائے گا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچواں کلمہ ادا فرمایا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ مرد جھوٹ بولنے

والوں سے ہے۔ پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ ارے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے۔ پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نہ کروں گی پس پانچواں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دے دیا کہ اس کا یہ بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہ ہو اور اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب لگائے گا اس پر حد واجب ہوگی اور حکم دے دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ و سکنیٰ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دیکھو کہ اگر اس کا بچہ ایسی ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت میں بیان کئے تھے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم الٰہی دربارۂ لعان کے نہ گزرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا، عکرمہؒ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اس کے ملک مصر پر حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد واحمد والاصل فی الصحیح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا۔ ولان المقصود من هذا اللعان نفی الولد فیوفر علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسفؒ ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ من نسب الاب لانہ ینفک عنہ فلا بد من ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹا دے کہ اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائے گا اور دونوں دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے ف۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور صریح یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اس کی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اس کا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضرور ہے۔ فان عاد الزوج واکذب نفسہ حدہ القاضی لاقرارہ بوجوب الحد علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بنایا تو قاضی اس کو حد قذف مارے کیونکہ اس نے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل لہ ان یتزوجہا وھذا عندھما لانہ لما حد لم یبق اھل اللعان فارتفع حکمہ المنوط بہ وھو التحریم اور اس مرد کو حلال ہو جائے گا کہ پھر اس عورت سے نکاح کر لے اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے کیونکہ جب اس کو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اس کے ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اٹھ گیا ف۔ اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جانا اس وقت ہے کہ عیب زنا لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپکو جھوٹا بنایا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے

صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہوگی۔ وکذلک ان قذف غیرھا فحد بہ۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جس کے عوض حد مارا گیا ف تو بھی اس کو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کرلے۔ لما بینا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا وکذا اذا زنت فحدت لانتفاء اھلیۃ اللعان من جانبھا۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کرلیا جس کے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اس کے ساتھ وطی نہیں کی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا۔ پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اس کو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے کیونکہ رجم اس وقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وطی کی جائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ واذا قذف امرأتہ وھی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینھما لانہ لا یحد قاذفھا لو کان اجنبیا فکذا لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زناکاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہ ہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائے گا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اھلیۃ الشھادۃ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کحد القذف وفیہ خلاف الشافعیؒ وھذا لانہ لا یعری عن الشبھۃ والحدود تندرئ بھا اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہ ہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کردی جاتی ہیں۔ واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہ ہوگا۔ وھذا قول ابی حنیفۃ وزفرؒ لانہ لا یتیقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابوحنیفہؒ و زفرؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمدؒ اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت بہ لاقل من ستۃ اشھر وھو معنی ماذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عندہ فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانہ قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہوا اور یہی معنی اس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہم کو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق ہوگیا۔ ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہ ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا۔ پس گویا اس نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھ سے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ف کیونکہ شرط تو خطر میں ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہ ہوا۔ فان قال لھا زنیت وھذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ

اس نے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا۔ ولم ینف القاضی الحمل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نہ کرے گا۔ وقال الشافعی ینفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہا حاملا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادۃ لتمکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حمل نہ ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذا نفی الرجل ولد امرأتہ عقیب الولادۃ او فی الحالۃ التی تقبل التہنئۃ وتبتاع آلۃ الولادۃ صح نفیہ ولاعن بہ وان نفاہ بعد ذلک لاعن ویثبت النسب وہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمدؒ یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلۃ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانہ اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للتامل واحوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ وہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتیاعہ متاع الولادۃ او مضی ذلک الوقت وہو ممتنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعتبر المدۃ التی ذکرنا علی الاصلین۔ - اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے لعان کرے گا اور اگر اس کے بعد نفی کی تو لعان کرے گا مگر نسب ثابت رہے گا اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لئے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں۔ تو ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نہ کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اس نے مبارکباد قبول کی یا مبارکبادی دیئے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں کہ خریدی جاتی ہیں ان کو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گزر گیا کہ اس کو بچہ سے انکار نہیں۔

اور اگر شوہر غائب ہوا اور اس کو ولادت کا حال معلوم نہ ہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہم نے اصل امام و اصل صاحبین ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہاں معتبر ہوگی ف۔ یعنی جس وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا عورت ابھی جنی ہے پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا۔ اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ جس میں مبارکبادی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترف بالثانی یثبت نسبہما لانہما توأمان خلقا من ماء واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب زوجہ دو بچوں کو ایک ہی پیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں بچے گویا جڑواں ہیں جو ایک ہی منی سے

پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائے گی۔ لانہ اکذب نفسہ بدعوی الثانی۔ کیونکہ اس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا ف۔ تو اقرار کر لیا کہ میں نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائے گی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبہما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفۃ سابق علی القذف فصار کما اذا قال انہا عفیفۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذالک التلاعن کذا ہذا۔

اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا بدلیل مذکور بالا یعنی وہ دونوں جڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ اس نے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اس کو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہے گویا یہ صورت ہوئی کہ اس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اس کو ایسی کہتا تو اس پر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا ف۔ محیط و مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مرا یا مار ڈالا گیا تو دونوں اس کی نسب سے لازم ہوں گے اور اگر زوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب اس کو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دی گئی۔ پس اس نے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اس کو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اس کو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہا کے نزدیک اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی اور اسی طرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی۔ اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اس کی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے، عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قابو نہ پا دے باوجودیکہ آلۂ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ

جس عورت پر قادر نہ ہو اس کے حق میں عنین ہے حتی کہ اس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا
مطالبہ کرے۔ مجبوب وہ شخص جس کے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہوا اور خصی وہ ہے جس کے دونوں خصیہ نکالے
گئے ہوں یا کونتہ ہوں۔ م ع۔ واذا کان الزوج عنینا اجله الحاکم سنة ۔ اور اگر کسی عورت کا شوہر
عنین ہو اور عورت نے مطالبہ کیا، تو حاکم شرع اس کو ایک سال کی مہلت دے گا ف ۔ یہ مہلت اس وقت
سے ہوگی جس دن عورت نے نالش کی ہے یہی چاروں ائمہ فقہا اور جمہور علماء کا قول ہے اور جماعت صحابہ و
تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ اور مذہب میں یہ سال قمری ہوگا اور فتویٰ اس پر کہ سال شمسی معتبر ہے مگر جب مہینہ
کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہے مگر اس میں سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض
اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہوں گے اسی پر فتویٰ ہے اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہوں گے
ت ۔ فان وصل الیها فبها والا فرق بینهما اذا طلبت المرأة ذلك ۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر
اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونوں میں تفریق کر دے گا بشرطیکہ عورت اس کی درخواست
کرے۔ هکذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
ف ۔ چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب الی
یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کو ایک سال کی
مہلت دی جائے اور معمر نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی کہ مہلت کی ابتدا اس دن سے تھی جس دن عورت نے نالش کی ۔
اور یہ حدیث ابوحنیفہ نے اسمٰعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری رح سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ
کیا اور اس روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہوا تو حضرت نے
اس عورت کو مختار کیا۔ پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور اس کو
ایک طلاق بائنہ قرار دیا۔ اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک
روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہنچ جائے
ورنہ دونوں میں تفریق کی جائے گی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے
ثقات میں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے م ف ع ۔ ولان
الحق ثابت لها فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلة معترضة ویحتمل لآفة اصلیة فلابد من مدة
معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها علی الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم یصل
تبین ان العجز لآفة اصلیة ففات الامساك بالمعروف ووجب علیه التسریح بالاحسان
فاذا امتنع ناب القاضی منابه ففرق بینهما ولا بد من طلبها لان التفریق حقها ۔
اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے حق ثابت ہے اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار
کرنا شاید کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہے اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اسکی شناخت کے واسطے ایک مدت
کی ضرورت ہے کہ یہ آفت عارضی ہے یا اصلی ہے پس ہم نے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چاروں فصلیں موجود
ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہنچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی
وجہ سے عاجز ہے تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اس کو روانہ کرنا واجب ہوا پس

جب شوہر نے خود ایسا نہ کیا تو قاضی نے اس کا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اس میں عورت کی درخواست ضرور ہے کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعيؒ هو فسخ لكن النكاح لايقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لايحصل الابها لانها لولم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اس کو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا ہے حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لٹکی رہے گی۔ ولها كمال مهرها ان كان خلابها فان خلوة العنين صحيحة اور عورت کے واسطے اس کا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیہ کیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدة لما بينا من قبل - اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف یعنی باب المہر میں ذکر ہو چکا۔ اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها - اور یہ سب اس وقت ہے کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأة في الوصول اليها فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الجبلة - اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے میں اختلاف کیا۔ پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اور پیدائش خلقت میں اصلیت یہ کہ تندرستی ہو ف تو جب اس نے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لی جاوے گی۔ ثم ان حلف بطل حقها وان نكل يوجل سنة - پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو مہلت دی جائے گی ف یعنی اس مرتبہ اول میں اس کو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دی جائے گی۔ وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اس کو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے۔

پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دے دی جائے کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لها وان نكل يؤجل وان كان مجبوبا فرق بينهما في الحال ان طلبت لانه لافائدة في التاجيل - اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہوگئی تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کو ایک سال مہلت دی جائے گی یہ سب عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق کر دی جائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصي يؤجل كما يوجل العنين لان وطيه مرجو - اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دی جائے گی جیسے عنین کو دی جاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے ف یعنی

آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العنین سنة وقال قد جامعتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تأيدت بمؤيد وهي البكارة۔ اور جب عنین کو ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور عورت باکرہ نے انکار کیا تو اس کو عورتیں دیکھیں۔ پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائے گی۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہوگئی۔ وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتايدها بالنكول — اور اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہوگئی ہے تو شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر اس نے انکار کیا تو عورت مختار کی جائے گی کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہوگئی۔ وان حلف لاتخير وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه — اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار نہ ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اس کو پہلے ذکر کر چکے ف یعنی شوہر اس امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلو عنه پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عنین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اس کے بعد زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہوگئی ہے اور عدت مہلت میں سال قمری معتبر ہے یہی صحیح قول ہے اور سال میں حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے ف خلاصہ یہ کہ ظاہر مذہب میں سال قمری جب ہے اسی واسطے امام محمدؒ نے اصل میں سال کو مطلق قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور طحاوی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہونا چاہیئے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے پھر ماہ رمضان وایام حیض جو سال کے اندر پڑیں وہ سال میں شمار ہوں گے یعنی ان کے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جاویں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کو منہا نہیں کیا حالانکہ ان کو سال کے اندر ان کا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ جس قدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاویں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م ع۔ واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج — اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے ف بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعيؒ يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ پانچ عیبوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ اول جذام، دوم برص، سوم جنون، چہارم رتق، پنجم قرن ف رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی وغیرہ کے اس قدر تنگ ہو کہ اس میں ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا — کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں ف کیونکہ جس عورت کو رتق وقرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی یا داخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص وجنون وجذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤيد

یا المشرع قال علیہ السلام فرمن المجذوم فرارک من الاسد۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اس کی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے ف۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔

اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو راستہ میں کہلا بھیجا کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہم نے تیری بیعت کرلی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھ کر فرمایا کہ تو اپنے گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی، رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لایوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہے تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خلل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجۂ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے ف۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے تو اس کو اختیار ہے پس طلاق دے دے ورنہ رتق وقرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا ہے مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق دے کر اس کو اپنے پاس سے دور کر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اس کو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عنین ہونا اور مانند اس کے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے۔ م۔ واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لها الخيار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمدؒ کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور کرنے پر اس طرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دے دے ف۔ پس اگر مجذوم شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اس میں اس کے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج ——— اور ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ ہونا یہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے میں شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ یہی مجبوب و عنین میں لازم آوے گا حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا اختیار مسلم ہے تو جواب دیا۔ وانما يثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح ـــ اور مجبوب و عنین کی صورتیں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہے جس کے لئے نکاح کرنا مشروع ہوا ہے۔ وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس

مقصود میں مخل نہیں ہیں پس عنین ومجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف اور امام محمدؒ نے شاید ایسے قابو پانے کو نادار شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر وخوف ہے جیسے اولاد کے حق میں خوف ہے لہٰذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان میں ہے، عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اس کو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجعيا او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي امرأة من يحيض فعدتها ثلثة اقراء اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دے دی یا دونوں میں جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جن کو حیض ہوتا ہے تو اس کی عدت تین حیض ہیں ف یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اس کو شوہر نے طلاق دے دی یا بلوغ پر اس کو نکاح توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اس نے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خریدا یا شوہر کفو نہیں تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذاللہ وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اس کو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف لہٰذا جب تک عدت کے ایام نہ گزریں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اور اگر اس کے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح وهذا يتحقق فيها اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو حمل سے پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہ معنی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء الحيض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قرء سے حیض مراد ہیں۔ وقال الشافعي الاطهار ۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہیں ف یعنی تین طہر گزریں تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقيقة فيهما حالانکہ لفظ قرء دونوں معنی میں حقیقت ہے ف یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہیں۔ اذ هو من الاضداد كذا قال ابن السكيت ۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے یعنی اس کے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولا ينتظمهما جملة للاشتراك ۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہوسکتے ہیں پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والحمل على الحيض اولى ۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہتر ہیں۔ اما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا ۔

یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود طہر میں دی جاتی ہے تو جمع نہیں رہے گا ف کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کروں تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اس کو شمار نہ کریں تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت دراز ہو جائے گی پس حیض مراد ہے۔ اولانه معرف لبراءة الرحم وهو المقصود یا اس وجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقوله علیه السلام وعدة الامة حیضتان یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں ف یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گزری۔

حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلحق بیانا به ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اس کے ساتھ لاحق ہوا ف یعنی جب قرآن میں لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اس کے قرینہ سے لئے جاتے ہیں تو ہم نے حدیث سے معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحیض من صغر او کبر فعدتها ثلاثة اشهر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جن کو بوجہ صغر سنی یا بڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہے ف یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقوله تعالی واللائی یئسن من المحیض من نسائکم (الآیة) یعنی اللہ تعالی نے ایسی عورتوں کے لئے جن کے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض ۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہو گئی مگر ہنوز اس کو کچھ حیض نہیں آیا ف تو اس کی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخر الآیة ۔ بدلیل آخر آیت کے ف یعنی قوله تعالی واللائی لم یحضن (الآیة) وان کانت حاملا فعدتها ان تضع حملها ۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرضیکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہو تو اس کی عدت یہ کہ وضع حمل ہو۔ پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ لقوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن ۔ ف یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امة فعدتها حیضتان ۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اس کی عدت دو حیض ہیں۔ لقوله علیه السلام طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی زوجہ کی ہو تو اس کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں ف زوجہ باندی کو اگر دو طلاقیں دیں تو اس کی طلاقیں سب ہو گئیں اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اس کو طلاق دی تو جب اس کو دو حیض آ جاویں تو عدت پوری ہو گئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرق منصف والحیضة لا یتجزی ۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فكملت فصارت حیضتین ۔ پس وہ پورا ہو کر تو دو حیض ہو گئے۔ والیه اشار عمر رضی الله عنه لقوله لو استطعت لجعلتها حیضة ونصفا ۔ اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھ سے ہو سکتا تو میں اس کی عدت کو

ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا ف ۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عذر سے وہ دو حیض ہو گئے ۔ تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اس وجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے ۔ وان کانت لا تحیض فعدتھا شھر و نصف ۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اس کو حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ف ۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے ۔ پھر حیض نہ ہوتا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بوڑھی ہو جاتے سے ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت اس کی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ۔ لانہ متجز فامکن تنصیفہ عملا بالرق ۔ کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اس کو ادھیاؤ کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے ف ۔ یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہو سکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے ۔ وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشھر وعشر ۔ اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے ۔ لقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مریں اور زوجات چھوڑیں تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں ۔ وعدۃ الامۃ شھران وخمسۃ ایام ۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے ۔ لان الرق منصف ۔ کیونکہ مملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے ۔ وان کانت حاملا فعدتھا ان تضع حملھا ۔ اور عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ کہ حمل جنے ف ۔ پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اس وقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اس وقت پوری ہو گی جب وضع حمل ہوا ۔ لاطلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنیں ف ۔ یہ آیت سورۂ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے ۔ وقال عبد اللہ بن مسعود من شاء باھلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورۂ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورۂ بقرہ میں ہے ف ۔ تو سورۂ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مریں اور اپنی زوجات کو بغیر حمل کے چھوڑیں تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے ۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجھا علی سریرہ لانقضت عدتھا وحل لھا ان تتزوج ۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل کیا کہ ہنوز اس کا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اس کی عدت گزر گئی اور اس کو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے ف ۔ رواہ مالک فی الموطا ۔ یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دنوں تک پہنچی کہ اس میں اس کے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو

اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرلے۔ واذا ورثت المطلقة فی ... اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اس کی عدت دونوں مدتوں میں سے دراز مدت ہوگی۔ ف۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مرگیا اور اس کی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اس کو طلاق دے دی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مرگیا حتیٰ کہ عورت اس کی وارث ہوئی۔

غرضیکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی۔ پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دونوں عدتوں کی عدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اس کو چار ماہ دس روز میں ہوئے تو مدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلاث حیض۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ تین حیض اس کی عدت ہیں ف۔ خواہ چار ماہ یا دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناه اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیها عدة الوفات بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اس پر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حیض۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہوگیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النکاح فی الوفاة۔ اور وفات کی عدت جبھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ف۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہوگیا۔ الا انه بقی فی حق الارث لا فی حق تغیر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اس لئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے ف۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فرار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولهما انه لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدة احتیاطا فیجمع بینهما اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دونوں میں جمع کیا جاوے ف۔ اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت سے زیادہ ہوجائے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو پھر یہاں یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہوگیا تو بھی اس کی زوجہ پر عدت کی جدائی لازم ہے ولو قتل علی ردته حتی ورثته امرأته فعدتها علی هذا الاختلاف۔ اور اگر اس کا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتیٰ کہ زوجہ اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ وقیل عدتها بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة لا ترث من الکافر ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے

ہوگی اس واسطے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا۔ اس واسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی ہے ف بلکہ جس وقت اس کا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہٰذا اس کی طرف سے جدائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اس وجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر ۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی گئی تو اس کی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائے گی ف یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے پس زید نے اس کو طلاق رجعی دے دے اور باندی عدت میں ہے کہ خالد نے اس کی باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وهی مبتوتة او متوفی عنها زوجها لم ینتقل عدتها الی عدة الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاق کی عدت میں ہے یا اس کا شوہر اس کو چھوڑ مرا ہے تو اس کی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہ ہو جائے گی۔ لزوال النکاح بالبینونة او الموت ۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے ف تو اب آزاد ہونے سے اس کی عدت منتقل نہ ہوگی۔ وان کانت آئسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضی من عدتها وعلیها ان تستانف العدة بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اس نے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اس نے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اس کی عدت میں سے گزری وہ لوٹ گئی اور اس پر واجب ہوا کہ نئے سرے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناه اذا رأت الدم علی العادة لان عودها یبطل الایاس هو الصحیح فظهر انه لم یکن خلفا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اس واسطے کہ خون عود کرنا مایوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی ف یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کی جاوے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا بڑھاپے کے نہ ہو تو اس کا خلیفہ تین ماہ ہیں۔ پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اس کو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور مہینہ اس کا خلیفہ نہیں رہا لہٰذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ وهذا لان شرط الخلفیة تحقق الیاس وذلك باستدامة العجز الی الممات ۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اس وجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو۔ اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے ف حالانکہ یہاں اس نے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیة فی حق الشیخ الفانی ۔ جیسے بوڑھے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے ف یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دے دے لیکن فدیہ جبھی کار آمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہوا اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔

اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب کے واسطے سے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔

ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشھور - اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے ف یعنی نئے سرے سے تین ماہ سے عدت پوری کرے - تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل - تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو ف یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اس کا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا- اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا ف پھر خلوت یا وطی ہوگئی۔ والموطؤۃ بشبھۃ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ف یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کر لی تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے عدتھا الحیض فی الفرقۃ والموت - ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے ف یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو- لانھا للتعرف عن براءۃ الرحم لا لانقضاء حق النکاح والحیض ھو المعرف -

اس واسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے ف پس سوائے حیض کے مہینوں سے یہ عدت نہ ہوگی حتی کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہ ہو یا آئسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذا مات مولی ام الولد عنھا او اعتقھا - اگر باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اس کو آزاد کر دیا ف یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اس کو آزاد کر دیا۔ فعدتھا ثلث حیض - تو اس کی عدت تین حیض ہیں ف کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لئے واجب ہے۔ وقال الشافعی حیضۃ واحدۃ لانھا تجب بزوال ملک الیمین فشابھت الاستبراء - اور شافعیؒ نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اس واسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اس کا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس یہاں بالغ کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولی کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی - ولنا انھا وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف پس اس میں ایک حیض کافی نہ ہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں کچھ مناسبت نہیں - ثم امامنا فیہ عمرؓ فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض - پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں ف یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن یحیی بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا۔ پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم دیا ہے اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط میں حضرت علی وابن مسعود سے روایت کیا اور حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا اور ان کا اقتدا کافی ہے۔ ولو کانت ممن لا تحیض فعدتھا ثلاثۃ اشھر کما فی النکاح - اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جس کو حیض نہیں آتی ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے ف

یعنی جیسے نکاح زائل کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسی طرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض ہونے سے مایوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذا مات الصغیر عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہے تو اس کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ وهذا عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف عدتها اربعة اشهر وعشرا وهو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس کی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے ف۔ اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثابت النسب منه فصار کالحادث بعد الموت۔ اس وجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر مذکور سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہونے اور عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اس طرح ہوگا کہ موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا اور یہی اصح ہے۔ ن اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو۔ ف ظ۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہ ہو تو بالاتفاق اس کی عدت چار مہینہ دس روز ہیں اور اگر بعد موت کے حمل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حمل اس کے نطفہ سے نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کسی کا حمل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لهما اطلاق قوله تعالی واولات الاحمال قصرت المدة اوطالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وهذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیه کما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا ولا یلزم امرأة الکبیر اذا حدث لها الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منه فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کریں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع حمل پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے۔ کیونکہ عدت وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لئے مشروع ہے کہ جن کو حیض آیا کرتا ہے۔ بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے نطفہ سے حمل نہ ہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے متغیر نہ ہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی جس وقت وہ صغیر مرا اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تب ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس پر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اس کی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا ف۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینہ دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی جن کو حیض آتا ہے یعنی ان کی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ

حق نکاح پورا کرنے کے لئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اس کی زوجہ بھی جس حالت میں ہے اس کے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے۔ اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جائے تو چاہئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اس کا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتداء سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اس کے جب موت کے بعد حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہ ہوگا۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیوں تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اس وقت اس کی زوجہ کو حمل ظاہر نہیں ہے حتی کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حمل ہے تو تغیر کر کے اس کی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجھین - اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اس کا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہ ہوگا ف یعنی صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ لان الصبی لا ماء له فلا یتصور منه العلوق والنکاح یقام مقامه فی موضع التصور - کیونکہ صغیر کے نطفہ نہیں ہوتا تو اس کی طرف سے حمل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہاں کرتے ہیں جہاں وطی متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحیض لم تعتد بالحیضة التی وقع فیها الطلاق - اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی اور عورت اس حیض کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کرے۔ لان العدة مقدرة بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنها - کیونکہ عدت میں پورے تین حیض مفروض ہیں تو اس سے کمی نہ کی جائے گی ف یعنی جس حیض کے درمیان طلاق ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ واذا وطئت المعتدة بشبهة فعلیها عدة اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراه المرأة من الحیض محتسبا منهما جمیعا واذا انقضت الاولی ولم تکمل الثانیة وھذا عندنا - جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت میں تھی اگر کسی مرد نے اس کو حلال سمجھ کر شبہ میں اس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی پھر عورت جو حیض دیکھے گی وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے ف مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اس سے شبہہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی۔ پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا۔ پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہو گا حتی کہ پہلی عدت گزر جائے گی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اس کو پوری کرے خواہ شبہہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے مہینوں کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں بہرحال ہمارے اجتہاد میں دونوں باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ ع م۔ وقال الشافعی لا تتداخلان لان المقصود ھو العبادة فانها عبادة کفا عن التزوج والخروج فلا تتداخلان کالصومین فی یوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنی العبادة

تابع الا ترى انها تنقضى بلادن علمها د ںمع تركها الكف — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھنا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونوں عبادتوں میں تداخل نہ ہوگا۔ جیسے ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا پہچانا جاوے۔ اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونوں عدتیں باہم مل جاویں گی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدوں عورت کی آگاہی کے اور باوجود اس کے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا چھوڑ دے عدت گزر جاتی ہے ف‌ مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اس کو تین حیض ہو چکے تو اس کی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہ ہوئی۔

اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہ ہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا۔ پس اگر عبادت اس کا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا نہ ہوتی۔

م ع۔ والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان — اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہہ میں اس سے وطی کی گئی تو وہ مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے اور اس عدت میں جو حیض دیکھے اس کو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہاں تک ممکن ہے تداخل ہو جائے ف‌ پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کرلے۔ وابتداء العدة فى الطلاق عقيب الطلاق وفى الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق اوالوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها — اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتداء ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی۔ پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ عدت کا زمانہ گزر گیا تو اس کی عدت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق اوالوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رحمهم الله يفتون فى الطلاق ان ابتداؤها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة — کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتداء معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے ابتداء ہوگی تاکہ باہمی قرارداد کی تہمت دور ہو ف‌ یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے۔

پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلاں وقت سے طلاق دے چکا ہوں تو امام محمدؒ نے کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اس نے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار اس وجہ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے غرضیکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ ع۔ والعدة فى النكاح الفاسد عقيب التفريق او عزم الواطى على ترك وطيها — اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے پیچھے ہی

واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی وقال زفرؒ من آخر الوطیات لان الوطی ھو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیۃ الواحدۃ لاستناد الکل الی حکم عقد واحد ولھذا یکتفی فی الکل بمھر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تثبت العدۃ مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی وجہ الشبھۃ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخفائہ ومساس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ- اور زفرؒ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سب کی نسبت ایک ہی عقد فاسد کے جانب ہے اسی واسطے کل کے لئے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوائے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہونے یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے۔ وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہے ہاں اس کا یہ سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بار ہا وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کر وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبھا الزوج کان القول قولھا مع الیمین — اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانھا امینۃ فی ذلک وقد اتھمت بالکذب فتحلف کالمودع — کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا اس سے قسم لی جائے گی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ف کیونکہ اس کو اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا میں نے تجھے واپس کر دی تو قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجھا فی عدتھا وطلقھا قبل الدخول بھا فعلیہ مھر کامل وعلیھا عدۃ مستقبلۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ علیہ نصف المھر وعلیھا اتمام العدۃ الاولی - اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دے دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہے اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔

اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے ف اور اگر اس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کر لی۔ پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت

کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے نکاح کرلیا۔ پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کردیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے۔ - ع - لان هذا طلاق قبل المسيس فلا يوجب كمال المهر ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما يجب بالطلاق الاول لانه لم يظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة يده حقيقة بالوطية الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفرؒ لاعدة عليها اصلا لان الاولى قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانية لم تجب وجوابه لما قلنا - امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ وطی وخلوت سے پہلے واقع ہوئی۔ پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا۔

پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریدا جس سے اس کے اولاد ہوئی ہے پھر اس کو آزاد کردیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اس پر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہے پس جب اس نے نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کرلیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید کیا حالانکہ اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہوجاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہوگیا۔ پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی وطلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی پورا مہر وعدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہیں آدے گی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے۔ واذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها وكذا اذا خرجت الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تكون حاملا وهذا كله عند ابي حنيفةؒ وقال وعليها وعلى الذمية العدة - اور اگر ذمی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہے اور اسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت مسلمان ہوکر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرلے تو جائز ہے مگر اس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے۔ اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول ابي حنيفةؒ فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة

واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی وقال زفرؒ من آخر الوطیات لان الوطی ھو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیۃ الواحدۃ لاستناد الکل الی حکم عقد واحد ولھذا یکتفی فی الکل بمھر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تثبت العدۃ مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی وجہ الشبھۃ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخفائہ ومساس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سب کی نسبت ایک ہی عقد فاسد کے جانب ہے اسی واسطے کل کے لئے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوائے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے۔ وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہے ہاں اس کا یہ سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بار بار وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کردی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبھا الزوج کان القول قولھا مع الیمین — اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانھا امینۃ فی ذلک وقد اتھمت بالکذب فتحلف کالمودع — کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا اس سے قسم لی جائے گی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ف کیونکہ اس کو اس چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا میں نے تجھے واپس کردی تو قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجھا فی عدتھا وطلقھا قبل الدخول بھا فعلیہ مھر کامل وعلیھا عدۃ مستقلۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ علیہ نصف المھر وعلیھا اتمام العدۃ الاولی — اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دے دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہے اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔

اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے ف اور اگر اس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کرلی۔ پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی نے دونوں کو جدا کردیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت

کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے نکاح کر لیا۔ پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے۔ ع۔ لان ہذا طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ واکمال العدۃ الاولی انما یجب بالطلاق الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما انہا مقبوضۃ یدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولی وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفرؒ لاعدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ لم تجب وجوابہ لما قلنا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ وطی و خلوت سے پہلے واقع ہوئی۔ پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا۔

پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریدا جس سے اس کے اولاد ہوئی ہے پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اس پر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہے پس جب اس نے نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید کیا حالانکہ اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہوگیا۔ پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہیں آوے گی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃؒ وقال وعلیہا وعلی الذمیۃ العدۃ — اور اگر ذمی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہے اور اسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہے مگر اس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے۔ اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃؒ فیما اذا کان معتقدہم انہ لا عدۃ

عليها واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب آخر وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم التبليغ وله قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم والحربي ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب وعن ابي حنيفة انه يجوز نكاحها ولا يطأها كالحبلى من الزناء والاول صحيح ـ

ذمیہ کی بیانیہ یہ ہے کہ ذمیہ کے بارہ میں جو اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی ذاتی عورتوں سے نکاح کرنے کے ادرہم اس کو کتاب النکاح کے باب میں شرک میں بیان کر چکے۔ اور امام ابوحنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے نہ جب ذمیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اس کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی۔ اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوئی اس میں بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اس کے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آوے اور عورت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اس کو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا جناح عليكم ان تنكحوهن ۔ یعنی تم پر گناہ نہیں ہے کہ ان سے نکاح کر لو یعنی جو عورتیں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آویں تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔

پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو ان پر عدت نہ ہوئی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جہاں عدت واجب ہوتی ہے اس میں آدمی کا حق ہوتا ہے یعنی مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہے اور حربی کافر کا کچھ حق نہیں ہے اور وہ جمادات کے مانند ہے حتی کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اس کا حق نہیں تو اس کی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے اس صورت کے کہ اس کی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اس کے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہے مگر اس سے وطی نہ کرے۔ جیسے اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اس کو زنا کا حمل ہے۔ اور قول اول اصح ہے یعنی بدون وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہے ف۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہے کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ ع ن۔

فصل قال

وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد ـ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو۔ اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا پس جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہونا بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اس کو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم میں

ام عطیہ وام حبیبہ وزینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ وحفصہ سے اور مراسیل ابوداؤد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ واما المبتوتۃ فمذھبنا وقال الشافعیؒ لاحداد علیہا لانہ وجب اظہارا للتاسف بفوتہ ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب — اور رہا سوگ ولیب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اس پر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے جس نے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جس نے اس کو جدا کر دیا اس نے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اس کی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہے بنت حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابوسلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو دار بغیر لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے۔ رواہ ابوداؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہو چکا پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقاً معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہے۔ ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت نعمۃ النکاح الذی ھو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والابانۃ اقطع لہا من الموت حتی کان لہا ان تغسلہ میتا قبل الابانۃ لا بعدھا — اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لئے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اس کی ضروریات کی کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد ویقال الاحداد وھما لغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدھن المطیب وغیر المطیب الامن عذر وفی الجامع الصغیر الا من وجع — اور لفظ حداد یا احداد جس کو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ مگر دکھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدھما ماذکرناہ من اظہار التاسف والثانی ان ھذہ الاشیاء دواعی الرغبۃ فیہا وھی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاکتحال والدھن ولا یعری عن نوع طیب وفیہ زینۃ الشعر ولھذا یمنع المحرم عنہ — اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو ہم نے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے۔ اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑجانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کمافی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں بالوں کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اس کو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔ قال الا من عذر لان فیہ ضرورۃ والمراد الدواء لا الزینۃ ولو اعتادت الدھن فخافت وجعا فان کان ذلک امرا ظاہرا یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ — اور یہ جو قدوریؒ نے فرمایا کہ الا من عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس سے زینت

مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اس کو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اس کے سر میں درد ہو جائے گا تو اس کو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے اس کو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

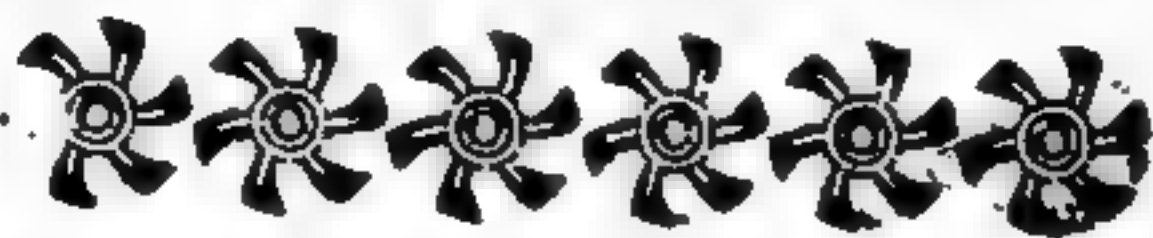
ولا تختضب بالحناء لما روینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ف یعنی حدیث حنا خوشبو ہے۔ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانہ یفوح منہ رائحۃ الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے ف شمس الائمہ نے کہا کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے پھٹے پرانے جن سے زینت نہیں ہوتی تو ان کے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اس کے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اس کے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نہ کرے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مقید کرنا چاہئے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اس وقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیچ کر اس کے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک وابوداؤد ونسائی نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے۔ ف۔

قال ولا احداد علی کافرۃ لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا۔ قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوتی اور جو عورت صغیرہ ہو اس پر بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اس پر سے اٹھا دیا گیا ہے۔ وعلی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ ابطال حق المولی بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لحاجتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جن میں اس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اس پر واجب ہیں۔ اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اس میں آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی اس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اس کی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احداد لانہا ما فاتہا نعمۃ النکاح لتظہر التاسف والاباحۃ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو اس کے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اس کی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی یا شبہہ میں وطی کی گئی تو اس کی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے۔ کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے اس کا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف یعنی زینت کرنا دراصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا ینبغی ان تخطب المعتدۃ ولا باس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت میں ہو اس کو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہئے اور منگنی کی تعریض کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لقولہ تعالیٰ لاجناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونہن ولکن لا تواعدوہن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاجناح علیکم الی آخرہ تم پر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی منگنی سے تعریض کے طور پر کہو یا اس کو اپنے دل میں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی منگنی چاہو گے ولیکن تم ان کے ساتھ سری قرار داد مت کرو۔

مگر آنکہ معروف بات بولو۔ قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباسؓ التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیرؓ فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید ان تجتمع۔
حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے ف مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی نہیں پائی جاتی اور بخاری نے روایت کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی ان سے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوھن سرًّا۔ اس کے یہ معنی کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باتوں میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت عورت میسر ہو جائے اور واضح ہو کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے۔ ولا یجوز للمطلقۃ الرجعیۃ والمبتوتۃ الخروج من بیتھا لیلا ولا نھارا والمتوفی عنھا زوجھا تخرج نھارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلھا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اس کو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہے گی۔ اما المطلقۃ فلقولہ تعالیٰ ولا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحش نفس الخروج وقیل الزنا ویخرجن لاقامۃ الحد واما المتوفی عنھا زوجھا فلانہ لا نفقۃ لھا فیحتاج الی الخروج نھارا لطلب المعاش وقد یمتد الی ان یھجم اللیل ولا کذلک المطلقۃ لان النفقۃ دائرۃ علیھا من مال زوجھا حتی لو اختلعت علی نفقۃ عدتھا قیل انھا تخرج نھارا وقیل لا تخرج لانھا اسقطت حقھا فلا یبطل بہ ما علیھا۔
مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوھن الٰی آخرہ یعنی شوہروں کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو ان کی بستی کے گھروں سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلیں مگر اس صورت میں کہ فاحشہ مبینہ عمل میں لائی ہوں۔
بعض علماء نے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنی اگر زنا کریں جو گواہوں سے ثبوت ہو جائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائیں گی۔ رہی وہ عورت جس کا شوہر مر گیا تو اس کے واسطے جواز اس لئے ہے کہ اس کا کچھ نفقہ نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن کو نکلے گی اور کبھی تلاش میں یہاں تک دیر ہو جاتی ہے کہ رات ہو جاوے۔ اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اس کا نفقہ اس کے شوہر کے مال سے برابر اس پر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے۔ مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علماء نے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں نکلے گی۔ کیونکہ اس نے اپنا حق خود ساقط کیا تو اس کی وجہ سے جو حق اس پر لازم ہے یعنی نہ نکلنا وہ ساقط نہ ہوگا ف یہی چاروں فقہا کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑے گا یا ڈاکوؤں و چوروں سے اس کو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حاطہ والوں نے اس کو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا۔

حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جس کا کرایہ یہ عورت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتوں میں اسکو نکل جانا جائز ہے۔ ع۔ وعلی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی یضاف الیہ بالسکنی حال وقوع الفرقۃ والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخرجوھن من بیوتھن والبیت المضاف الیھا ھو البیت الذی تسکنہ ولھذا لو زارت اھلھا وطلقھا زوجھا کان علیھا ان تعود الی منزلھا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للتی قتل زوجھا اسکنی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوھن من بیوتھن یعنی ان عورتوں کو ان کے گھروں سے مت نکالو اور ان کا گھر وہی ہوگا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والوں کی زیارت کو گئی ہو اور یہاں اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہاں آکر اس گھر میں عدت پوری کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے جس کا خاوند شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہ یہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابوداؤد و الطیالسی و ابویعلی موصلی و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ رح نے فریعہ بنت مالک سے جو ابوسعید خدری کی بہن ہیں اس طرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اس نے جا کر ان کو پکڑا مگر ان سب نے مل کر اس کو شہید کر دیا تب فریعہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے میکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ اسی گھر میں ٹھہری رہ یعنی مت جا یہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو پس فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کئے۔ امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اس کو آٹھ طرق و اسناد سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ فرع۔ وان کان نصیبھا من دار المیت لایکفیھا فاخرجھا الورثۃ من نصیبھم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اس کے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ھذا (الانتقال) انتقال بعذر والعبادات تؤثر فیھا الاعذار وصار کما اذا خافت علی متاعھا اوخافت سقوط المنزل (ای المسکن) اوکانت فیھا باجر ولا تجد ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذروں کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا۔ یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے لئے رقم نہیں ہے ف۔ تو ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اس کو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن او ثلث لابد من سترۃ بینھما ثم لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ معترف بالحرمۃ۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام ہو جانے کا مقر ہے ف۔ پس پردہ کرنا لازم ہے ولیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یکون فاسقا یخاف علیھا منہ فحینئذ تخرج لانہ عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والاولی ان یخرج ھو ویترکھا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بدفعل کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں

منتقل ہوگئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے
وان جعلا بینهما امرأة ثقة تقدر علی الحیلولة فحسن وان ضاق علیهما المنزل فلتخرج والاولی خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الی
مکة فطلقها ثلثا او مات عنها فی غیر مصر فان کان بینها وبین مصرها اقل من ثلثة ایام رجعت الی مصرها اور اگر دونوں نے اپنے درمیان
ایک ثقہ عورت کو حائل کرلیا جس کو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو
عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جائے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ معظمہ کی طرف چلی۔
پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں ہے اس کو تین طلاقیں دیں یا اس کو چھوڑ کر مرا پس اگر اس مقام سے عورت
کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے۔ لانه لیس بابتداء الخروج معنی بل هو بناء - کیونکہ یہ
نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے۔ وان کانت مسیرة ثلثة ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت
سواء کان معها ولی اولم یکن — اور اگر تین دن کی راہ ہو تو چاہے لوٹ آوے اور چاہے مکہ کی طرف چلی جائے
خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا کان الی المقصد ثلثة ایام ایضا لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیها
من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج — اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ
جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے جانے کی بہ نسبت اس کے حق میں
زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔ قال الا ان یکون
طلقها او مات عنها زوجها فی مصر فانها لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لها محرم۔ امام محمد نے جامع صغیر
میں یہ مسئلہ بیان کرکے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ مرا ہو تو عورت اس شہر سے
باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کرلے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ وهذا عند ابی حنیفةؒ - اور یہ
امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معها محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد -
اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے
یہاں سے چلی جاوے۔ لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة
للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف وتنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے
مباح ہے اور یہ تکلیف ووحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہوگیا
نے یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہوگیا تو اس کو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی ووحشت کے
اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ وله ان العدة امنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج
الی مادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدة ذلك فلما حرم علیها الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدة اولی - اور امام ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے
کم طے کرسکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت
میں نکلنا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن قال ان تزوجت فلانة فهی طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر من یوم تزوجها فهو ابنه وعلیه المهر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے پھر اس سے نکاح کیا حتی کہ وہ طالقہ ہو گئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر تو بچہ جنی تو یہ بچہ اس مرد کا فرزند ہے اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النکاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فکان العلوق قبله فی حالة النکاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو یخالطها فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباته واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطیا حکما فتاکد المهر به۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا۔ اور اس کی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہو کر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اس کے ثابت کرنے ہی میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اس وجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہو گیا ف واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اس کو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کا وقت بطور جائز حاصل نہ ہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہو گا لہذا اس کی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے تکلف کیا گیا۔ اول اس طرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر ممنوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و قبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی ہے لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔

پس نسب ثابت ہو گا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اس کے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اس کو انزال کا اتفاق ہو گا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہو گا اور پورا مہر لازم ہو گا۔ اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ ظاہرا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اسی طرح اگر نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے ع۔

قال ویثبت نسب ولد المطلقة الرجعیة اذا جاءت به لسنتین او اکثر مالم تقر بانقضاء عدتها اور جس عورت کو طلاق رجعی دی ہے اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہو گا جب تک کہ عورت نے عدت گزر جانیکا اقرار نہ کیا ہو۔ لاحتمال العلوق فی حالة العدة لجواز انها تکون ممتدة الطهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو یعنی بعض

عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور رجعی طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوئی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا۔ وان جاءت به لاكثر من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة ويثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہوگئی کیونکہ جننے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہوگیا۔ ف۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطي مراجعا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہرے گی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرنا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہوگیا ف۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے۔

پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہوگیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت نہ ہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م ع۔ والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہو نا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيها بشبهة في العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہ ہوگی اس واسطے کہ یہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہ ہوگا مگر جبکہ وہ اس کا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت کے اندر اس عورت سے شبہہ میں وطی کی ہو ف۔ اس توجیہہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں وہ سنگسار نہ کیا جائے گا اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور

جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م ع۔ فان کانت المبتوتة صغیرة یجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر لم یلزمه حتی تاتی به لاقل من تسعة اشهر عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ یثبت النسب منه الی سنتین — اور اگر یہ عورت جس کو قطعی جدا کیا گیا ہے بالغہ نہ ہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم نہ ہوگا۔ ہاں اگر نو مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانها معتدة یحتمل ان تکون حاملا ولم یقر بانقضاء العدة فاشبهت الکبیرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة معینة وهو الاشهر فبمضیها یحکم الشرع بالانقضاء وهو فی الدلالة فوق اقرارها لانه لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتمله۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ میں احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اس نے عدت گزر جانے کا اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت معین سب کو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینے ہیں تو ان کے گزرنے پر شرع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دے دیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے یعنی شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ وان کانت مطلقة طلاقا رجعیا فکذلک الجواب عندهما وعنده یثبت الی سبعة وعشرین شهرا لانه یجعل واطیا فی آخر العدة وهی الثلثة الاشهر ثم تاتی به لاکثر مدة الحمل وهو سنتان وان کانت الصغیرة ادعت الحبل فی العدة فالجواب فیها وفی الکبیرة سواء لان باقرارها یحکم ببلوغها۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دی گئی ہو تو بھی ایسی صورت میں ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر میں شوہر رجعت سے وطی کرنے والا قرار دیا جائے گا اور عدت تین ماہ ہیں پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہیں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دے دیا جائے گا ف۔ پس طلاق بائن کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ ع۔ ویثبت نسب ولد المتوفی عنها زوجها ما بین الوفاة وبین السنتین — اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ مرا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفرؒ اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتها بالشهور لتعیین الجهة فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخری وهو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیها عدم الحبل لانها لیست بمحل قبل البلوغ وفیه شک۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شرع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دے دیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسے ہم نے صغیرہ کی صورت میں بیان کیا۔ مگر ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رانڈ کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے۔ برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل

لہ یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نو مہینے سے کم میں جنی تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں ۱۲ م ع

یہ ہے کہ حمل نہ ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہیں اور بالغہ ہوجانے میں شک ہے ف۔ اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائے گا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہے گی اور جو بالغہ راند طہوئی وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کرے گی۔ پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔ واذا اعترفت المعتدۃ بانقضاء عدتھا ثم جاءت بالولد لاقل من ستۃ اشھر یثبت نسبہ لانہ ظھر کذبھا بیقین فیبطل الاقرار - اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت بہ لستۃ اشھر لم یثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعدہ وھذا اللفظ باطلاقہ یتناول کل معتدۃ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ہم کو اس کا اقرار جھوٹ ہونا معلوم نہیں ہوا۔ اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو شامل ہے ف۔ خواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خاں نے لکھا کہ جو عورت حیض سے مایوس ہے اور اس نے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اس کا نسب ثابت ہوگا اس سے ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے۔ ع۔ واذا ولدت المعتدۃ ولدا لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفۃؒ الا ان یشھد بولادتھا رجلان او رجل وامرأتان الا ان یکون ھناک حبل ظاھر او اعتراف من قبل الزوج فیثبت النسب من غیر شھادۃ وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ یثبت فی الجمیع بشھادۃ امرأۃ واحدۃ اور جب کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا مگر اس طور کہ اس کے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں گواہی دیں لیکن اگر وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے قرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہوجائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہوجائے گا ف۔ بشرطیکہ یہ عورت آزادہ عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضرور ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔ اور قاضی خاں میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جس پر مرد مطلع ہوسکتے ہیں اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہوجائے گا۔ لان الفراش قائم بقیام العدۃ وھو ملزم للنسب والحاجۃ الی تعیین الولد انہ منھا فتتعین بشھادتھا کما فی حال قیام النکاح ولابی حنیفۃ ان العدۃ تنقضی باقرارھا بوضع الحمل والمنقضی لیس بحجۃ فمست الحاجۃ الی اثبات النسب ابتداء فیشترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظھر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتعین یثبت بشھادتھا - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہوجاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ہاں یہ حاجت ہے کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوجائے گی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں بالاتفاق ثابت ہوجاتی ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزر گئی اور گزری چیز کچھ بھی حجت نہیں ہوتی ہے تو نئے سرے سے ثابت کرنے کی ضرورت پڑی۔ پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اس کے جب حمل ظاہر ہو یا شوہر اقرار کرچکا ہو تو وہاں یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہے۔ سوا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا ہوا

وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة علی الولادة لم تطلق عند ابی حنیفہؒ وقال ابو یوسف ومحمد تطلق - اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہے پھر ایک عورت نے اس کے جننے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائے گی۔ لان شهادتها حجة فی ذلك - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیه السلام شهادة النساء جائزة فیما لا یستطیع الرجال النظر الیه - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز ہے جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے ف یعنی مرد اس کو شرعاً نہیں دیکھ سکتا۔

ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری سے روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور ان کے عیوب جن پر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ورواه عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ دونوں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری تابعی نے اس کو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ م ع۔ ولانها لما قبلت فی الولادة تقبل فیما یبتنی علیها وهو الطلاق - اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہؒ انها ادعت الحنث فلا یثبت الا بحجة تامة - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا پڑ گیا اور مجھ پر طلاق پڑ گئی۔ پس حنث ثابت ہونا بدوں پوری حجت کے ممکن نہ ہوگا ف خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے ہاں ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ وهذا لان شهادتهن ضرورية فی حق الولادة فلا یظهر فی حق الطلاق لانه ینفك عنها - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ولادت کے بارہ میں عورتوں کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے ف پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت ہو جائے گی جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق ثابت نہ ہوگی۔

عینیؒ نے اعتراض کیا کہ یہاں کلام اسی طلاق میں ہے جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پائی جائے گی۔ وان کان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غیر شهادة عند ابی حنیفة وعندهما تشترط شهادة القابلة - اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے۔ لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فیه علی ما بینا کیونکہ زوجہ نے جو شوہر کی قسم میں حانث ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اس کے لئے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ف یعنی مسئلہ اول میں۔ وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما یفضی الیه وهو الولادة - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جس کی طرف یہ

پہنچے اور وہ ولادت ہے ف یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے۔ پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ عون اسقاط ہوگیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلقہ ہو جائے گی۔ پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانہ اقربکونہا مؤتمنة فیقبل قولہا فی رد الامانة۔ یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانتدار ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اس کے امانت میں ہے پس امانت واپس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا ف یعنی قاعدہ ہے کہ جب امانت واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول اس میں بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول تقسیم مراد ہے۔ قال واکثر مدة الحمل سنتان۔ قدوری رح نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس ہیں لقول عائشة الولد لایبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بظل مغزل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ تکلے[1] کے سایہ بھر ہو ف یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زائد نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا۔ واقلہ ستة اشہر۔ اور حمل کی کم تر مدت چھ مہینے ہیں ف یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا لقولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ثم قال وفصالہ فی عامین فبقی الحمل ستة اشہر والشافعی رح یقدر الاکثر باربع سنین والحجة علیہ ما رویناہ والظاہر انہا قالت سماعا اذ العقل لایہتدی الیہ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا کہ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفصالہ فی عامین۔ اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی رح نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے اور ولیکن جو ہم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کیا ہے اس لئے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے ف اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہے، وہ اور اس کا شوہر دونوں سچے آدمی ہیں۔ اس کے تین پیٹ بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر حمل چار برس رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہم کو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں تامل ہے اور اگر ہم مان لیں تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کرے گی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شارع کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عورت میں احتمال موجود ہے غایة الامر یہ ہے کہ اس کو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے۔ پھر شیخ نے اپنے وقت کی ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے پیٹ میں آثار حمل پائے اور پیٹ بڑا ہوگیا حتی کہ درد زہ شروع ہوگیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہاں تک کہ پیٹ خالی ہوگیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار

[1] تکلا وہ کہ جو چرخہ میں ہوتا ہے۔۱۲

ف امة نطلقها ثم

نہیں ہے۔ م ف۔ ومن تزوج امة اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ یوم اشتراها لزمه لانه فی الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجه الثانی ولد المملوکة لانه یضاف الحادث الی اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا کان الطلاق واحداً بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانها حرمت علیه حرمة غلیظة فلا یضاف العلوق الا الی ما قبله لانها لا تحل بالشراء۔

اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اس کو طلاق دے دی پھر اس کو اس کے مالک سے خرید کیا۔ پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر بچہ جنی تو نسب اس کو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنی اس کی طلاق کی عدت بوضع حمل ہے اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اس واسطے کہ اس کا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے یعنی بدون دعویٰ کے نسب لازم نہ ہوگا اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہوگئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے ف اس واسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کئے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری پر محمول نہ کرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا۔ بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اس نے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے۔

پس شاید بعد خرید کے اس نے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولی اس کے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینے سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔ ع۔ ومن قال لامة ان کان فی بطنك ولد فهو منی فشهدت علی الولادة امرأة فهی ام ولده لان الحاجة الی تعین الولد ویثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع - جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اس کے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ یہاں صرف ولادت متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے ف رہا مولی کا دعویٰ کرنا تو وہ پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب لازم نہ ہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولی اس کا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔

ومن قال لغلام هو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهی امرأته وهو ابنه یرثانه اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مر گیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اس کی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اس کا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہوں گے۔ وفی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یکون لها المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبملك الیمین فلم یکن قوله اقرارا بالنکاح وجه الاستحسان ان المسئلة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونها ام الغلام والنکاح

الصحیح ھو المتعین لنفسلذ وضعاوعادۃ - اور نوادر میں اس کو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو کیونکہ نسب جیسے بنکاح صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے بنکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شبہہ کی وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہوجانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اس کی منکوحہ زوجہ ہے تاکہ وارث ہو یعنی شاید مملوکہ ہو یا اس سے شبہہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہ ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہے ف تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی۔ اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی نہ ہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اس کی موت سے آزاد ہوگئی۔ اسی طرح یہ اس طفل کی ماں مشہور ہو اس واسطے اگر ایسا ثبوت نہ ہو تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ولو لم یعلم بانھا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلا میراث لھا لان ظھور الحریۃ باعتبار الدار حجۃ فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث اور اگر یہ ثبوت نہ ہوا کہ یہ عورت آزادہ ہے پس وارثوں نے کہا کہ ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ کیونکہ دارالاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لئے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لئے نہیں ہوتا ف یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی مملوک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزاد ہے۔ پس وارثوں کا قول قبول نہ ہوگا تو اس کا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادگی صرف اس واسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائے گی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے:

باب حضانۃ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اس کا اول حقدار ہے اس کے بیان میں ہے واذا وقعت الفرقۃ بین الزوجین فالام احق بالولد - اور جب شوہر وزوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اس کی ماں ہے ف یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہوجائے اس کی زیادہ مستحق ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائے گا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ میں شفقت میں فرق نہیں ہوتا لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ھذا کان بطنی لہ وعاء وحجری لہ حوی وثدیی لہ سقاء وزعم ابوہ انہ ینتزعہ منی فقال علیہ السلام انت احق بہ مالم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانۃ فکان الدفع الیھا انظر والیہ اشار الصدیق رض بقولہ ریقھا خیر لہ من شھد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا پیٹ ظرف اور میری گود اس کا خیمہ رہی اور میری چھاتی اس کے پینے کا ڈول رہی اور اب اس کا باپ کہتا ہے کہ مجھ سے اس کو چھین لے گا یعنی اس نے

مجھے طلاق دے دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ کی حقدار ہے جب تک تو اپنا نکاح نہ کرے رواہ ابوداؤد وعبدالرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہے تو ماں کو دینا بچہ کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرف حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشارہ کیا کہ اے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اس کو زیادہ پسند ہے یہ آپ نے اس وقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی۔ اور حال یہ تھا کہ اس وقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے ف یعنی کسی نے اس کا انکار نہیں کیا پس اس پر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس قصہ کو ابوبکر بن ابی شیبہ اور عبدالرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اس کو طلاق دی۔ پھر ایک روز عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھ کر اس کو گود میں اٹھا لیا یعنی چاہا کہ میں جدا کرلے جاؤں۔ پس ان کی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لے جانے سے روکا پس دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جس کو چاہے پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اس کو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لے جائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہیں مارا یہاں تک کہ وہ عورت لے گئی۔ م ح۔ والنفقة على الاب على ما نذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة۔ اور بچہ کا خرچہ اس کے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کریں گے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اس کی ماں مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے ف یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اس پر پرورش کے واسطے جبر نہ ہوگا۔ لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سوائے اس کی ماں کے نہ ہو تو ایسی صورت میں پرورش کے واسطے ماں مجبور کی جائے گی کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اس کو بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہوگی۔ ع ن۔ فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان علت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات۔ پھر اگر اس کی ماں نہ ہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کرلیا یا مر گئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤں کی طرف سے آتی ہے فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد۔ پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی پرنانی وغیرہ موجود نہ ہو یا انکار کرے، تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنوں کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤں میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤں کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اس کی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا قدمن فى الميراث وفى رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل فى قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالة ــ پھر اگر اس کی دادی بھی نہ ہو تو پھوپھیوں اور خالاؤں سے بہنیں زیادہ مستحق ہیں کیونکہ وہ اس کے ماں باپ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتاب الطلاق کی روایت میں

ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہے اس سے خالہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ ماں ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہیں۔ ف ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ ماں ہے اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل روایت (حدیث) کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ قضاء میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبد المطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خالہ میرے تحت میں ہے۔

پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہاں اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہے اور زید بن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دولی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے۔ پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق - اور جو بہن باپ اور ماں دونوں کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اس کی شفقت زیادہ ہوگی ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام — پھر جو بہن صرف ماں کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہے ف تو ماں کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن سریج کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت ماں والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع۔ ثم الخالات اولی من العمات ترجیحا لقرابة الام۔ پھر خالائیں بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو ترجیح ہے۔ و ينزلن كما نزلنا الاخوات معناه ترجيح ذات قرابتين ثم قرابة الام —— پھر خالائیں درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جیسے ہم نے بہنوں کو بیان کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر ماں والی کو ف یعنی بچہ کی جو خالہ اس کی ماں کی سگی بہن ایک ماں باپ سے ہو وہ اولیٰ ہے پھر جو اس کے ماں کی بہن صرف ماں کی جانب سے پھر جو فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العمات ينزلن كذلك وكل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لما روينا ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر۔ پھر خالاؤں کی پھوپھیاں ہیں وہ بھی اس طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک ماں باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف ماں کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔

اور واضح ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے نکاح کر لیا ہو اس کا حق ساقط ہو جائے گا بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جس میں گزرا کہ بچہ کی ماں کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جب تک کہ تو اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور اس کو تیز نگاہ سے دیکھے گا۔ تو بچہ کے حق میں کوئی نگہداشت نہیں ہے ف یعنی بچہ تو اپنی ماں کی پرورش میں اس واسطے دیا جاتا تھا کہ اس کی ماں بہت شفقت و محبت کرے گی۔ اور جب اس کی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھڑکی جھڑکی میں بے غور پڑا رہے گا پس ماں کو دینا اس کے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔

قال الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قائم مقام ابيه فينظر له - سوائے جدہ کے جبکہ اس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اس کا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اس کے باپ کے قائم مقام ہے۔ پس اس پر نظر شفقت رکھے گا۔ ف۔ یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جدہ کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کرلے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کر لینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی اجنبی مرد نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اس کی شفقت باقی رہے گی۔ وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة - اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہے گی بنظر اس کے کہ قرابت قریبہ ہے ف۔ یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اس پر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔ ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال - اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اس کا حق پرورش لوٹ آوے گا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف۔ مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا حتی کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی۔ پس نانی نے اس کو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چندروز کے بعد اس کی ماں کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی یا چھوڑ مرا یا اس نے خلع لے لیا غرضیکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب وقد عرف الترتيب في موضعه غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة - اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اس کی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دیں گے جو اس کا محرم نہ ہو جیسے مولی عتاقہ اور چچا کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو جاوے۔ والام والجدة احق بالغلام حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التادب والتخلق باداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التاديب والتثقيف والخصاف قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب - اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھانے لگے اکیلا پئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہاں تک کہ لڑکا بے پروا ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں کیونکہ پورا استغنا تو استنجا پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے ف۔ اور اسی پر فتوی ہے الکافی

والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى آداب النساء والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمدؒ انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقيق الحاجة الى الصيانة — اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک کہ اس کو حیض آدے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد اس کو نکاح سے محصنہ کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت اور رہنمائی ہے اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کے حوالہ کر دی جائے کیونکہ اس کی حفاظت کی ضرورت ہے ف‍ اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقیہ ابواللیث نے کہا کہ جب تک نو برس کی نہ ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہنچی ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ دمن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حدا تشتهى وفي الجامع الصغير حتى تستغنى لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا- اور سوائے ماں و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا یہانتک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوائے ماں و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہے اور اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لئے واجارہ و نوکری پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہ ہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف ماں و نانی کے ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے قال والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق بالذى کو اگر اسکے مولی نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دیگئی تو بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہے۔ اس واسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزادہ ہیں ف‍ اس کی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولی کی اس سے خود اولاد ہوئی۔ پھر مولی نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں۔ وليس لهما قبل العتق حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى — اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولی کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ والذمية احق بولدها المسلم مالم يعقل الاديان او يخاف ان يالف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده — مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے تاوقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہ ہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائے کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے بعد ضرر کا احتمال ہے ف‍ جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لے کر مسلمان باپ کو دے دیا جائے۔ اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائے گا کہ اس کو شراب یا سور نہ کھلائے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں۔ ع۔ ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعيؒ لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بلينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان

الصحابۃؓ لم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللھم اھدہ فوفق لاختیارہ الانظر بدعائہ علیہ السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغا - اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اسی کو اختیار کرے گا جس کے پاس اس کو آرام ملے یعنی وہ اس کو کھیل کے واسطے فارغ چھوڑ دے تو ایسا کرنے میں شفقت کی نظر نہ ہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللھم اھدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اس کی ہدایت فرمادے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ حدیث ایسی صورت میں محمول ہے کہ جب بچہ بالغ ہو

ف۔ واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کو ابوداؤد ونسائی وحاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لے جاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو ان میں سے جس کا چاہے ہاتھ پکڑ لے۔ پس اس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اس کو لے گئی۔ ورواہ الترمذی وابن حبان وابن ابی شیبۃ اور عبدالرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبداللہ ابن عبید سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اس کے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اختیار دیا کہ چاہے جس کے ساتھ رہے۔

بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونوں صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور رہی وہ حدیث کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کو ابوداؤد ونسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ماں کو ایک کنارے اور اس کے باپ کو دوسرے کنارے بٹھا دیا اور دونوں سے کہا کہ اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کو نیک راہ دے دے۔ پس ماں کی طرف سے مڑ کے باپ کی طرف چلا آیا اور اس نے لے لیا ورواہ ابن ماجہ واحمد واسحاق اور ابن قطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جس کا نام عمیرہ تھا اور اس کے باپ کا نام رافع ابن سنان اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعے ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اس کا باپ دونوں ثقہ ہیں۔ عینیؒ نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علماء نے صرف عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیئے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اس کو اختیار ہے کہ والدین میں سے چاہے جس کے پاس رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اس کو اپنی طرف ملا دے گا اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہے اور اگر ثیبہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اس کا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائے گا مگر یہ شرط باطل ہے۔ ع م۔ واذا ارادت المطلقۃ ان تخرج بولدھا من المصر فلیس لھا ذلک لما فیہ من الاضرار بالاب - اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے ف۔ یعنی اگر شوہر وزوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اس کو طلاق دے دی۔ پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے۔

جہاں اس کا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں اپنے باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔ الا ان تخرج به الی وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لے جاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو۔ ف۔ یعنی عورت کو اپنے وطن میں لے جانا جب ہی جائز ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہے اور رہی شرع) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی انھیں میں سے ہے ف۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے منیٰ میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے۔ اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوا تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ درواہ ابو یعلی واحمد۔ ع۔ ولهذا يصير الحربي به ذميا۔ اور اسی وجہ سے حربی کافر بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام میں آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائے گا۔ صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائے گی کیونکہ شوہر اس کو دار الحرب جانے سے روکے گا۔ وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكر في جامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذا كان بين المصرين تفاوت اما اذا تقاربا بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا باس به وكذا الجواب في القريتين ولو انتقلت من قرية المصر الى المصر لا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وفي عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك ۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لے جانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کتاب میں یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں مبیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہے۔ اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لے جانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونوں باتیں پائی جائیں۔ ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اس وقت ہے جب دونوں شہروں کے درمیان دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت

وہاں لے جاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لے جانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سیکھ جائے گا اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں۔ اور اگر اس کے برعکس اس نے شہر سے نکل کر گاؤں میں لے جانا چاہا تو بچہ کے حق میں ضرر ہے۔ کیونکہ گنواروں کے اخلاق سیکھے گا تو عورت کو ایسا اختیار نہیں ہے ف۔ اگر شوہر و زوجہ میں جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لئے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ میں بغیر اجرت کے اس کی پرورش کروں گی تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائے گا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

باب النفقۃ!

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری ہے اور نفقہ کا واجب ہونا چند اسباب سے ہوتا ہے ازانجملہ زوجیت و قرابت ہے اور انھیں اسباب میں سے ملک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ مع۔ قال النفقۃ واجبۃ للزوجۃ علی زوجہا مسلمۃ کانت او کافرۃ اذا سلمت نفسہا الی منزلہ فعلیہ نفقتہا و کسوتہا و سکناہا قدوری رح نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے تو شوہر پر اس کا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے ف۔ اخلع نے شرح قدوری میں کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے تو شوہر پر اس کا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے۔ اور یہی بعض

متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اس کو اپنے گھر نہ لے جاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لے جانا شوہر کا حق ہے۔ پس اگر وہ نہ لے گیا تو اس نے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے زوجہ کو لے جانا چاہا اور اس نے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اس کے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اس کا نفقہ لازم ہے اور اگر اس نے ناحق انکار کیا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اس کو اپنے گھر لے جانا نہیں چاہا تو بھی اس کا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ تعالیٰ لینفق ذو سعۃ من سعتہ وقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث حجۃ الوداع ولہن علیکم رزقہن وکسوتہن بالمعروف اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے ف۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقۃ جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیرہ کانت نفقتہ علیہ اصلہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہو تو نفقہ اسی پر

ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اس کی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہو۔ف۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پورے کرتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر کفایت ان کو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافروں سے لڑنے والے مسلمانوں کا ہے۔ اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں تو جب ان کی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وھذہ الدلائل لا فصل فیھا فیستوی فیھا الکافرۃ والمسلمۃ - اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہریں۔ف۔ یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں۔ مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہاں گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لئے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا رہا یہ کہ بیان فرمایا۔ وتعتبر فی ذلک حالھما جمیعا - اور نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ف۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نہ کر سکے وہ اس پر قرضہ رہے گا۔ قال العبد الضعیف وھذا اختیار الخصاف وعلیہ الفتوی وتفسیرہ انھما اذا کانا موسرین تجب نفقۃ الیسار وان کانا معسرین فنفقۃ الاعسار وان کانت معسرۃ والزوج موسرا فنفقتھا دون نفقۃ الموسرات ونفقۃ المعسرات - شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہے اور اسی پر فتوی ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو آسودگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگدست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکرخی یعتبر حال الزوج وھو قول الشافعیؒ لقولہ تعالی لینفق ذو سعۃ من سعتہ - اور شیخ کرخیؒ نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ف۔ اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تصریح کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لھند امرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف - اور قول اول یعنی قول خصاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اس قدر لے جو تجھ کو اور تیرے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ف۔ سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابو سفیان کی بی بی تھی اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابو سفیان مرد بخیل ہے اور مجھے اس قدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بال بچوں کے لئے کافی ہو سوائے اس کے جو میں اس کے مال سے اس کی نادانستگی میں لے لوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتبر حالھا۔ اس

حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ وهو الفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة۔ اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورتوں کی کفایت درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اس کے مال سے بقدر کفایت ملنا چاہئے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالداروں کی کفایت درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے۔ پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔

مترجم کہتا ہے اس میں دغدغہ یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اس وجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته۔ رہا حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اس کو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جس قدر باقی رہا وہ اس کے ذمہ قرضہ رہے گا ف۔ یعنی مثلاً مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا مگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دے دیا مثلاً پانچ روپیہ دیئے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب کبھی اس کو وسعت ہو تو اس کو ادا کرے۔ ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبه تبين انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعيؒ انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعیؒ نے مقدر کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے ف۔ کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں فرق ہے۔ وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اس کو اس کا مہر دے دے تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے ف۔ یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا۔ پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا محبوس نہ ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی ف۔ لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہے کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی رضامندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اس نے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ ع۔ وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزله لان فوات الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت...

الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرھا ۔ اور اگر عورت نے نافرمانی وسرکشی کی تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آ دے کیونکہ اس نے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اس کے احتباس پر واجب تھا اور جب اس نے احتباس خود کھویا تو نفقہ بھی گیا اور جب اس نے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہوگئی۔ پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ ساقط نہ ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے زبردستی وطی کر سکتا ہے ف۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اس طرح پابند ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بھا فلا نفقۃ۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے ف۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔

لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیھا والاحتباس الموجب مایکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعیؒ لھا النفقۃ لانھا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین ولنا ان المھر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلھا المھر دون النفقۃ۔ کیونکہ ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا مقصود حاصل کرنے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم عنقریب بیان کریں گے اور شافعیؒ نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جس کی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے ف۔ اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جس کے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور استمتاع ممکن ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رتقؒ یا قرنؒ ہو۔ ع۔ وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی وطی وھی کبیرۃ فلھا النفقۃ من مالہ ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا ف۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منھا وانما العجز من قبلہ فصار کالمجبوب والعنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو مانند مجبوب وعنین کے ہوگیا ف۔ پس جیسے مجبوب وعنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ واذا حبست المرأۃ فی دین فلا نفقۃ لھا لان فوت الاحتباس منھا باعتبار المماطلۃ وان لم یکن منھا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ۔ کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے متحقق ہوا کہ اس نے ادائے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مثلاً عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت ادائے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وکذا اذا غصبھا رجل کرھا فذھب بھا وعن ابی یوسفؒ ان لھا النفقۃ والفتوی علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منھا وعن ابی یوسفؒ ان لھا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقۃ الحضر دون السفر لانھا ھی المستحقۃ علیہ

۱؎ رتق ایک مرض ہے کہ صرف پیشاب کا سوراخ ہو ۱۲۔ ۲؎ قرن دونوں ہڈیوں کا اس قدر قریب ہونا کہ دخول ممکن نہ ہو ۱۲

ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقة الحضر دون السفر ولا تجب الكراء لما قلنا - اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کر کے لے گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے نوادر میں یہ روایت ہے کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتویٰ قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکماً باقی ٹھہرایا جائے اور اسی طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہ ہوگا۔ یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا ہو تو باتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی نفقہ حضر ہی اس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة - اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریضہ ہوئی تو اس کے واسطے نفقہ واجب ہوگا ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہ ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان الاحتباس قائم فانه يستانس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض وعن ابي يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح قالوا هذا احسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه -

اور قیاس اس کو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحساناً ساقط نہ ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز محتبس ہے کیونکہ شوہر اس سے انس پاتا ہے اور اس کو مساس کرتا اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے تو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہے گا اور اگر پہلے بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہ ہوا اور ہمارے مشائخؒ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جانب اشارہ کرتا ہے ف۔ کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی۔ تو اس سے سمجھا گیا کہ اس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها - اور جب شوہر تونگر ہو تو اس پر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائے گا ف۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو۔

پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اس پر چاروں فقہا کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ نہیں مع۔ والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في النسخ وتفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه -

اور یہاں پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہو اور اسی واسطے بعض نسخوں میں

یوں مذکور ہے۔ تفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ خادمھا – یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے ف ے کہ یہ خادمہ اس کی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ ولا تفرض لاکثر من نفقۃ خادم واحد وھذا عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے ف ے اور یہی جمہور علماء اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخی و قدوری نے کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا بلکہ بیہقی و اسبیجابی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جس پر شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسفؒ تفرض لخادمین لانھا تحتاج الی احدھما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج – اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائے گا کیونکہ اس کو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالاوے ف ے اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جس کے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا ولیکن تحفہ میں ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے۔ ع۔ ولھما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الی اثنین ولانہ لو تولی کفایتھا بنفسہ کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ امرأتہ وھو ادنی الکفایۃ وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند اعسارہ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃؒ وھو الاصح خلافا لما قالہ محمدؒ لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ وھی قد تکتفی بخدمۃ نفسھا – اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیوں کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کر لے تو کافی ہو جائے تو یوں ہی جب اس نے اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔

پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسی قدر دینا لازم ہوگا جس قدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی ادنی درجہ کفایت دینا پڑے گا۔ اور جو قدوری نے کتاب میں فرمایا کہ نفقہ خادم اس وقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ اور یہی حسنؒ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہے کہ ادنی درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کاموں کی کفایت کر لیتی ہے ف ے واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اس کو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہے اور اتنا مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلی درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے ع ن۔ ومن اعسر بنفقۃ امرأتہ

لم یفرق بینھما و یقال لھا استدینی علیہ - اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ کی جائے گی بلکہ قاضی اس عورت سے کہے گا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف۔ یعنی اناج کو ادھار خرید لے اس شرط پر کہ شوہر کے مال سے دام ادا ہوں گے۔ ع۔ وقال الشافعیؒ یفرق لانہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابہ فی التفریق کما فی الجب والعنۃ بل اولی لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقھا یتاخر والاول اقوی فی الضرر وھذا لان النفقۃ تصیر دینا بفرض القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال وھو تابع فی النکاح لایلحق بما ھو المقصود وھو التناسل وفائدۃ الامر بالاستدانۃ مع الفرض ان یمکنھا احالۃ الغریم علی الزوج فاما اذا کانت الاستدانۃ بغیر امر القاضی کانت المطالبۃ علیھا دون الزوج - اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دی جائے کیونکہ شوہر اس کو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اس کا قائم مقام ہو جائے گا جیسے مجبوب و عنین کی صورت میں ہے بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کی جائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہی اور مرد کا حق مٹانا ضرر میں بڑھا ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے۔ پس عورت اس سے آئندہ زمانہ میں وصول کرے گی۔ اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اس کو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرض خواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کر سکتی ہے اور اگر اس نے بغیر قاضی کے قرضہ لیا تو قرض خواہ کا مطالبہ اسی عورت پر رہے گا شوہر پر نہیں ہو گا ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عنین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہے وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عنین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کی جائے گی۔ بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اس کو اجازت دے گا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرض خواہ کو شوہر پر اتار دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترائی کرنا نہیں جائز ہے۔ واذا قضی القاضی لھا بنفقۃ الاعسار ثم ایسر فخاصمتہ تمم لھا نفقۃ الموسر لان النفقۃ تختلف بحسب الیسار والاعسار وما قضی بہ تقدیر لنفقۃ لم تجب فاذا تبدل حالہ لھا المطالبۃ بتمام حقھا -

اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اس کا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے مخاصمت کی تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کر دے گا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب نہیں ہوا۔ پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہے ف۔ یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے اس دن کا واجب ہوتا جائے گا۔ پس قاضی نے اس وقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہے گا لہٰذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی

رہے یہاں تک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلے گی پس پہلا اندازہ کافی نہ ہوگا لہٰذا اندازہ بدل دیا جائے گا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ وإذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شئ لها الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى۔ اور اگر ایک مدت گزر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ گزشتہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ فرض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کرلی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لئے نفقہ گزشتہ کا حکم دے دے گا۔ لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گزارے کا عطیہ ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہوچکا تو اس کا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے۔ جیسے ہبہ کی صورت میں ملک واجب نہیں ہوجاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی ہے کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے بر خلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے ف تو وہ بغیر حکم قاضی لازم ہوجائے گا۔ وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة ۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دے دیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گزر گئے تو ان کا نفقہ ساقط ہوگیا ف اس میں ائمہ ثلاثہ کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اس نے ادھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اس کو طلاق دے دی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہوجائے گا جیسا متن میں ہے۔ وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة يبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعيؒ تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه اور یوں ہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہوجائے گا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطایا بوجہ موت کے ساقط ہوجاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہوجاتا ہے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجائے گا اور اس کے مرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہوگیا اور اس کا جواب ہم بیان کرچکے ہیں۔ وان اسلفها نفقة السنة اى عجلها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج وهو قول الشافعيؒ ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دے دیا یعنی پیشگی دے دیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گزرا اس کا نفقہ حساب کرکے عورت کو دیا جائے۔ اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے ف اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہوگیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائے گا۔ وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شئ منها بالاجماع وعن محمدؒ انها اذا قبضت نفقة

الشهر او مادونه لايسترجع منها بشئ لانه يسير فصار فى حكم الحال ۔ اور یہی اختلاف لباس میں ہے کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اس کو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اس نے پیشگی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہدین کا عطیہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیئے جاتے کیونکہ ان کا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور اسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالاجماع اس سے کچھ واپس نہ لیا جائے گا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اس سے کچھ واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہو گا۔ واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ومعناه اذا تزوج باذن المولى لانه دين وجب فى ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه فى حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة فى العبد التاجر وله ان يفتدى لان حقها فى النفقة لافى عين الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل فى الصحيح لانه صلة ۔ اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ غلام پر فرض ہو گا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اس کا واجب ہونا اس کے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہو گا کیونکہ اس نے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہو گا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے ولیکن مولی کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دے دے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ ف۔ غلام تاجر وہ غلام ہے جس کو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اس نے ادھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائے گا لیکن مولی کو اختیار ہے کہ اس کا فدیہ دے دے یعنی قرضہ ادا کر دے۔

اسی طرح یہ غلام جس نے مولی کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولوالجی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائے گا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہ ہوا تو باقی کے لئے مشتری کے پاس سے فروخت نہ ہو گا۔ بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائے گا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتی کہ بار بار اس کے لئے فروخت ہو گا۔ م ع۔ وان تزوج الحر امة فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يبوأها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوية ان يخلى بينها وبينه فى منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوية سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوية غير لازمة على ما مر فى النكاح ولو خدمته الجارية احيانا من غيران يستخدمها لايسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وام الولد فى هذا كالامة ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اس پر نفقہ واجب ہو گا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہ ہو گا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد

ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گزرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اس کے کہ مولی اس سے اپنی خدمت کو کہے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو تو اس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

فصل

وعلی الزوج ان یسکنها فی دار مفردة لیس فیها احد من اهله الا ان تختار ذلک لان السکنی من کفایتها فیجب لها کالنفقة وقد اوجبه الله تعالیٰ مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها لیس له ان یشرک غیرها فیه لانه تتضرر به فانها لا تامن علی متاعها ویمنعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانه رضیت بانتقاص حقها ۔ اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جس میں شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو بسادے الا آنکہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اس کو بھی واجب کیا ہے۔ اور جب سکونت عورت کے واسطے حق واجبی ہوئی تو مرد کو روا نہیں ہے کہ اس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب سے بے خوف نہ ہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ ہل مل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع و اس کے متعلقات سے رک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کر سسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر راضی ہوئی ۔ وان کانت له ولد من غیرها فلیس له ان یسکنه معها لما بینا ولو سکنها فی بیت من الدار مفرد وله غلق کفاها لان المقصود قد حصل ۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اس کو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اس کے ساتھ بسادے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جس کا بند کرنے کا دروازہ موجود ہے بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ وله ان یمنع والدیها وولدها من غیره واهلها من الدخول علیها لان المنزل ملکه فله حق المنع من دخول ملکه اور شوہر کو اختیار ہے کہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہے اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ولا یمنعهم من النظر الیها وکلامها فی ای وقت اختار والما فیه من قطعیة الرحم ولیس له فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول والکلام وانما یمنعهم من القرار لان الفتنة فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعها من الخروج الی الوالدین ولا یمنعها من الدخول علیها فی کل جمعة وفی غیرهما من المحارم التقدیر بسنة وهو الصحیح ۔ اور شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے کیونکہ اس میں ناتا توڑنا لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے کی طرح ان کو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ یہاں ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہے کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علماء نے کہا کہ

عورت کو اپنے والدین کے یہاں جانے اور اس کے والدین کو یہاں آنے سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جن پر یہ عورت دائمی حرام ہے ان کی زیارت کا اندازہ ایک سال ہے یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وہ آویں اور یہی صحیح ہے۔ واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقران حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها دراهم اودنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفةؒ فلانه لا يباع على الحاضر وكذا على الغائب واما عندهما فلانه ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضي على الغائب لانه لا يعرف امتناعه۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے جو اس ودیعت کا اقرار کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص غائب کی زوجہ ہے تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور اسکی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دیگا۔ اور اسی طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی زوجہ ہے اور اسی کا مال زید کے پاس ہے حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچوں اور والدین کا نفقہ مفروض کرے گا۔ کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اس نے یہ بھی اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہے کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہے کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے بقدر کفایت سے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جس کا نام ہند بنت عتبہ ہے) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق میں مقبول ہے خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہ ہوتے کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اس کے حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی متعدی ہو گا۔

اور اسی طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنی اگر قابض اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا۔ اور اسی طرح اگر اس شخص پر غائب کا قرضہ ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لئے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دلوا دے گا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مفروض نہ کرے گا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اس کے بیچنے کی ضرورت

ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اس کے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سوا ابوحنیفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب حاضر ہی کا مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولیٰ نہیں بیچا جائے گا۔ اور رہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اس کا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادائے حق سے تو قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کرے گا کیونکہ اس کا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ف۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ ولباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس ودیعت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلاں غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی زوجہ اور یہ بچے اس کی اولاد صغیر اور یہ لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔ قال ویاخذ منها كفيلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها وانقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابی حنیفة رح لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب - اور قاضی اس عورت سے کفیل لے گا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو غائب کا مال واپس ملے گا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اس کو طلاق دے چکا اور عدت گزر چکی ہو اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اس کے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم ان کے سوائے دوسرا وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا۔

اور ابوحنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا۔ اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسی طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ واللہ اس نے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقضی بنفقة فی مال غائب الا لهؤلاء ع - اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے ف۔ یعنی سوائے زوجہ اور اس کی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالغین جو لنجے اپاہج ہوں یا عورتیں ہوں۔ ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان ياخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك ولم يكن مقرا به فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب ويامرها بالاستدانة لا يقضي القاضي بذلك لان في ذلك قضاء على الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیویں لیکن قابض مال ان کو نہ دیتا۔ پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے

اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جن کا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو ان کا نفقہ واجب جب ہی ہو گا کہ قاضی حکم دیدے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دے گا۔

اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اس کا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کئے یا یہ صورت ہوئی کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کئے کہ غائب پر قاضی اس کا نفقہ مفروض کر کے اس کو شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے۔ وقال زفرؒ یقضی فیہ لان فی ذلک نظرا لها ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر و صدقها فقد اخذت حقها وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بنیة فقد ثبت حقها وان عجزت یضمن الکفیل او المرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی هذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وهو مجتهد فیہ وفی هذہ المسألۃ اقاویل مرجوع عنها فلم نذکرها۔

اور زفرؒ نے کہا کہ قاضی کفیل لے کر اس معاملہ میں حکم دے دے گا کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے۔ اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی۔ پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اس کی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کئے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دے گی۔ مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اس کی ضرورت ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں جن سے مجتہدوں نے رجوع کیا ہے تو ہم نے ان کو ذکر نہیں کیا۔ ف۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اس کی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں۔ پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تفریق نہ ہو گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک تفریق کی جائے گی اور یہی امام مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ اور اسی طرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوع ہے جس میں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کس کی پرورش کریں فرمایا کہ تیری جورو ہے جو کہے گی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے۔ اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کہے گا کہ مجھے کھانا دے اور مجھ سے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہے گا کہ مجھے کس پر چھوڑتا ہے والاسناد صحیح۔ اور دار قطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہے گی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دار قطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور سعید ابن منصور نے کہا کہ ہم سے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔ ورواہ الدار قطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہو گی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہے۔ اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اس کو عنین پر قیاس کیا تو وہ بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہے اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عنین میں

بالاتفاق فسخ جائز ہے حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہے تو جب مشترک میں جائز ہے تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص ہے بدرجہ اولی جائز ہوگا اور علی ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ فروخت کرے تو جب زوجہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولی جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول میں اس کا نفقہ ساقط ہوگیا۔ شوہر پر اس کو اناج دینا واجب ہے اور اصح یہ کہ وہ پیس کر پکوا دے۔ درہموں سے نفقہ مقرر نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی۔ اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابون بھی شوہر کے ذمہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور عورت کے واسطے جاڑے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہے تو جاڑے میں قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہے۔ پھر مفلس کے واسطے بہت ارزاں اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمدؒ نے مبسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاوی ہندیہ میں ہے۔ م۔

فصل

واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسکنی فی عدتها رجعیا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو۔ وقال الشافعیؒ لا نفقۃ للمبتوتۃ اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانہ یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وهی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا توجب للمتوفی عنها زوجها لانعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وهو قولہ تعالی وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن۔ الآیۃ — اور امام شافعیؒ نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے۔ اس وجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت تک نکاح قائم رہتا ہے خصوص ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور رہی بائن تو اس میں اختلاف ہے۔ پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہے۔ اور اسی وجہ سے اس عورت کے لئے واجب نہیں ہوتا جس کو اس کا شوہر چھوڑ کر مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اس کے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہم کو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالے وان کن اولات حمل۔ (الی اخرہ) یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وهو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولهذا کان لها السکنی بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمرؓ فانہ قال لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت واسامۃ ابن زیدؓ وجابرؓ وعائشۃ رضی اللہ عنهما — اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عطیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت

اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے تو عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لئے سکنی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہوگی جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑیں گے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اس کو یاد رہا یا بھول گئی۔ اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اس کے لئے نفقہ وسکنی واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت واسامۃ بن زید وجابر بن عبد اللہ وام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا ف۔ حضرت عائشہ رض کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ وسکنی نہیں ہے اور حدیث اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم وترمذی اور نسائی وابوداؤد وطحاوی ودارقطنی نے روایت کیا۔ لیکن اس کے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا الی اخرہ بلکہ اس کو ابوداؤد وترمذی وطحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کہتا ہے تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا۔ تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ ع م۔ ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها فى ملك الورثة - اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ مرا ہو اس کے واسطے نفقہ عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اس کا رکا ؤ کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق سے ہے کیونکہ یہ رکاؤ اس کی طرف سے عبادت ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتی کہ اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گزر جائے گی۔

پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وكل فرقة جاءت من قبل المراة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم فى حق المهر بالوطى وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق بعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست لاستيفاء المهر - اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہو گئی یعنی دین اسلام سے پھر گئی یا اس نے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لے لیا تو اس کے واسطے نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اس کا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہو گیا ہے تو ایسی ہوگی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اس کو مہر بھی نہ ملے گا تو جواب دیا)

بخلاف مہر کے بعد وطی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اس نے وطی کے ساتھ سپرد کر دی۔ اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اس کو آزادی کا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی ہوئی تو اس کو نفقہ عدت ملے گا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہے جیسے اگر اس نے اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق۔ اور اگر اس نے عورت کو تین طلاقیں دے دیں اس کے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہو گئی تو اس کا نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اس نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اس نے وطی کرائی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پسر شوہر سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہو گئی وہ قید کی جاتی ہے یہاں تک کہ توبہ کرے۔ اور ایسی قیدی عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہ ہوگی پس اس وجہ سے دونوں میں فرق ہو گیا۔

فصل

ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه فى نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الاب ۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف ان کے باپ پر واجب ہے اس میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا۔ جیسے اس کی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى المولود له رزقهن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے۔ وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل فى تاويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا الذى ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من ترضعه اما اذا كان لا توجد من ترضعه تجبر الام على الارضاع صيانة للصبى عن الضياع۔

اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضا یہ ہے کہ اس کی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اس کو دودھ پلا دے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اس کی ماں کچھ دور نہیں کہ بوجہ کسی عذر کے اس کو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو تو اس کو دودھ پلانے پر مجبور کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تعالیٰ ولا تضار والدة بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھائے گی۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس پر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائے گا جبکہ یہ امر اس پر گراں ہو اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے اور یہ بھی اس وقت تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلائی والی میسر ہو اور اگر میسر نہ ہو یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو تو اس کی ماں پر دودھ پلانے کے واسطے جبر کیا جائے گا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے ف اور عمدہ میں مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس کے ماخوذ نہ ہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہ ہونا حکم قضاء اس واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ اسی واسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اس کو

دودھ پلائی کی اجرت دلادے تو اس کو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ سے جو بات اس پر واجب ہو اس کی اجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ ع۔ قال دیستاجر الاب من ترضعه عندها اما استیجار الاب فلان الاجر علیه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلک لان الحجر لها۔ قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اس کی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اس واسطے ہے کہ اجرت اس کے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اس کی ماں کے پاس پلادے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو اسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجرها وهی زوجته او معتدته لترضع ولدها لم تجز لان الارضاع مستحق علیها دیانة قال الله تعالى والوالدات یرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت علیه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا علیها فلا یجوز اخذ الاجر علیه وهذا فی المعتدة عن طلاق رجعی روایة واحدة لان النكاح قائم وكذا فی المبتوتة فی روایة وفی روایة اخرى جاز استیجارها لان النكاح قد زال وجه الاولى انه باقی فی حق بعض الاحكام۔ اور اگر اس نے بچے کی ماں کو دودھ پلانے کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اس کی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہے یا اس کی طلاق کی عدت میں ہے تو اجارہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادهن یعنی مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلاویں تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو۔ پھر جب اس نے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا تو اب اس کام پر اجرت لینا اس کو جائز نہیں پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہ ہونا تو یہ ایسی معتدہ میں جس کو رجعی طلاق دی گئی ہے بروایت واحدہ نہیں جائز ہے یعنی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اس کو اجارہ پر مقرر کرلے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے فے حق کہ اس پر عدت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اس کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور نہ اس کی مفید گواہی قبول ہوگی۔ ع۔ ولو استاجرها وهی منكوحته او معتدته لارضاع ابن له من غیرها جاز لانه غیر مستحق علیها وان انقضت عدتها فاستاجرها یعنی لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلیة وصارت كالاجنبیة۔ اور اگر اس نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اس کا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اس کو دودھ پلادے تو جائز ہے کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اس نے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب لا استاجرها وجاء بغیرها فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیة او رضیت بغیر اجر كانت هی احق لانها اشفق فكان النظر للصبی فی الدفع الیها۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا پھر جس قدر اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اسی قدر اجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی ماں راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی۔ کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے تو اسی کو سپرد کرنے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ وان التمست زیادة لم یجبر الزوج علیها دفعا للضرر عنه

والیہ الاشارۃ بقولہ تعالیٰ ولا تضار والدۃ بولدھا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لھا اکثر من اجرۃ الاجنبیۃ اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا تاکہ اس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائے گی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے مضرت اٹھاوے گا یعنی اس پر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقۃ الصغیر واجبۃ علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد فلاطلاق ما تلونا وعلی المولود لہ رزقھن الآیۃ ولانہ جزؤہ فیکون فی معنی نفسہ واما الزوجۃ فلان السبب ھو العقد الصحیح لانہ بازاء الاحتباس الثابت بہ وقد صح العقد بین المسلم والکافرۃ وترتب علیہ الاحتباس فوجبت النفقۃ وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال اما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال نفسہ صغیرا کان او کبیرا — اور صغیر بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اس کے دین پر مخالف ہو جیسے شوہر پر اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل اطلاق اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے یعنی وعلی المولود لہ رزقھن الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں ہے بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہوا یعنی اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے کیونکہ اس نفقہ کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکنا اس پر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ سب صورتوں میں جو ہم نے ذکر کیں باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہ ہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو ف اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے نفقہ کے واسطے ان کی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے ع ن۔

فصل

وعلی الرجل ان ینفق علی ابویہ واجدادہ وجداتہ اذا کانوا فقراء وان خالفوہ فی دینہ اما الابوان فلقولہ تعالیٰ وصاحبھما فی الدنیا معروفا فانزلت الآیۃ فی ابوین الکافرین ولیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالیٰ ویترکھما یموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانھم من الآباء والامھات ولھذا یقوم الجد مقام الاب عند عدمہ ولانھم سببوا لاحیائہ فاستوجبوا علیہ الاحیاء بمنزلۃ الابوین وشرط الفقر لانہ لو کان ذا مال فایجاب نفقتہ فی مالہ اولیٰ من ایجابھا فی مال غیرہ ولا یمنع ذلک باختلاف الدین لما تلونا — فصل اور آدمی پر واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں پس دلیل والدین کے نفقہ میں قول اللہ عزوجل ہے وصاحبھما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہ کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الٰہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور ماؤں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہ ہو تو دادا اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے

سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے اور محتاجی کی شرط اس لئے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہونا بہ نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف لیعنی قولہ تعالیٰ وصاحبهما فی الدنیا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں ان کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ رکھے۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدین الا للزوجة والابوین والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذکرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا یتعلق باتحاد الملة واما غیرها فلان الجزئیة ثابتة وجزء المرء فی معنی نفسه فکما لا یمتنع نفقة نفسه بکفره لا تمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا کانوا حربیین لا تجب نفقتهم علی المسلم وان کانوا مستامنین لانا نهینا عن البر فی حق من یقاتلنا فی الدین اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہے کہ جو ہم نے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتبس ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سوائے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہے کہ جزو ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جس کے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے۔ پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جن کے ساتھ اس کو جزئیت ہے ان کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لے کر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص ہم سے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہم کو اس کے ساتھ احسان کرنے سے ممانعت کردی گئی ہے ف پس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب ہی واجب ہوگا کہ یہ دارالاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقة اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقة اخیه النصرانی لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمیة بالحدیث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق فی الدین آکد ودوام ملك الیمین اعلی فی القطیعة من حرمان النفقة فاعتبرنا فی الاعلی اصل العلة وفی الادنی العلة المؤکدة فلهذا افترقا — ۱۰۱ اور نصرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نص قرآن سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جن میں باہم میراث ہے انھیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ موکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا یہ بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھ کر ناتا کاٹنا ہے تو ہم نے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت موکدہ کا اعتبار کیا ف اس کی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر چاہے کہ یہ ہمیشہ میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئے گا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب ہی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائے تو اس کی علت ہم نے صرف قرابت

قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر جب اس کے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائے گا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے۔ لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اس نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا ہم نے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے ولیکن اس پر واجب نہیں ہے اور واجب اس وقت ہو جائے گا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا پیشتر ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقۃ ابویہ احد لان لھما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لھما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیھما فکان اولی باستحقاق نفقتھما علیہ وھی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاھر الروایۃ وھو الصحیح لان المعنی یشملھما۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہو گا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو قاضی یہ حکم نہ دے گا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دیں بلکہ صرف اس کا فرزند دے گا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلیل حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں گویا تونگر ہیں اور غیر کے مال میں ان کے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال ان کو جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف ان کا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جس پر ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی ان کا فرزند بدرجہ اولے ہو گا۔ پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق ان کے لڑکوں ولڑکیوں پر برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لڑکوں ولڑکیوں کو یکساں شامل ہے ف اور شیخ سرخسیؒ نے شرح کافی میں امام سے یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان یکون ذا رحم محرم وقد قال اللہ تعالیٰ وعلی الوارث مثل ذلک وفی قراءۃ عبداللہ بن مسعودؓ وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لابد من الحاجۃ والصغر والانوثۃ والزمانۃ والعمی امارۃ الحاجۃ لتحقق العجز فان القادر علی الکسب غنی بکسبہ بخلاف الابوین لانہ یلحقھما تعب الکسب والولد مامور بدفع الضرر عنھما فتجب نفقتھما مع قدرتھما علی الکسب۔ اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جس کا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اس کے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی و خرچہ اگر باپ نہ ہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے۔

پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لئے ضرور ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے وہ

وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی۔ حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قال ویجب علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التنصیص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق ۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اس کو میراث سے ملے گا اسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے۔ رہا جبر ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق اس پر واجب ہے اس کو ادا کرے۔

قال وتجب نفقۃ الابنۃ البالغۃ والابن الزمن علی ابویہ اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف والحسنؒ وفی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن وصار کالولد الصغیر ووجہ الفرق علی الروایۃ الاولی انہ اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ ومؤنۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقتہ ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشارکہ الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقۃ الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملۃ لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال وابن عم تکون نفقتہ علی خالہ ومیراثہ یحرزہ ابن عمہ ۔

قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کر کے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پورا نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر ان کا کھانا و کپڑا واجب ہے اور ایسا فرزند بالغ مثل نابالغ بچے کے ہے۔ اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت ومؤنت دونوں جمع ہیں حتی کہ اس پر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہے لہٰذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ ان پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی۔ پھر سوائے باپ کے دادا وغیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اس کی ماں اور دادا پر تین حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ان پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی محتاج ہوا اور اس کی تین بہنیں خوشحال ہیں۔ ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو ان پر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا۔ یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے لیاقت کافی ہے اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک محتاج کا ماموں خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے ماموں پر واجب ہے حالانکہ اس کی میراث اس کے چچا کا بیٹا لے جائے گا نہ اس وجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہے حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو کسی طرح نکاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف چچا کی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہے مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قرب محرم پر ہوتا

ہے حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوے گا اور ماموں محروم ہے ۔
ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدین لبطلان اهلیة الارث ولا بد من اعتباره ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہے باوجود اس کے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نذارد ہے حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہے ۔ ولا تجب علی الفقیر لانها تجب صلة وهو یستحقها علی غیره فکیف یستحق علیه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغیر لانه التزمها بالاقدام علی العقد اذا المصالح لا تنتظم دونها ولا یعمل فی مثلها الاعسار ثم الیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسفؒ وعن محمدؒ انه قدره بما یفضل عن نفقة نفسه وعیاله شهرا او بما یفضل عن ذلك من کسبه الدائم کل یوم لان المعتبر فی حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتیسیر الفتوی علی الاول لکن النصاب حرمان الصدقة ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہے حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہے کہ دوسرا اس پر احسان کرے تو اس پر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہے کیونکہ اس نے جب نکاح کرنے کا اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر نصاب مالک ہوا اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اس کے ذاتی خرچہ اور اس کے عیال کے خرچہ سے بڑھے یا جو اس کی دائمی کمائی سے ہر روز اس طرح بڑھے یعنی اگر اس طرح بچتا ہو تو اس پر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب تو تونگری کے واسطے ہے ولیکن فتوی قول اول پر ہے اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے ۔
ف ــــ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دو سو درہم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہے ۔ ع ۔
تو خلاصہ یہ ہوا کہ جس کے پاس دو سو درہم قیمت کا مال اس کی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو ان کا نفقہ دے ۔ ع م ۔ واذا کان للابن الغائب مال قضی فیه بنفقة ابویه وقد بینا الوجه فیه اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا فرزند پردیس میں غائب ہے جس کا مال یہاں موجود ہے تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں ف ــــ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہے تو قاضی کا حکم ان کے واسطے اعانت ہو جائے گا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں ۔ واذا باع ابوه متاعه فی نفقة جاز عند ابی حنیفة وهذا استحسان ۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور یہ بدلیل استحسان ہے ۔ وان باع العقار لم یجز وفی قولهما لا یجوز فی ذلك کله وهو القیاس لانه لا ولایة له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا یملك حال حضرته ولا یملك البیع فی دین له سوی النفقة وکذا لا تملك الام فی النفقة ولابی حنیفةؒ ان للاب ولایة الحفظ فی مال الغائب الا تری ان للوصی ذلك فالاب اولی لوفور شفقته وبیع المنقول من باب الحفظ ولا کذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غیر الاب من الاقارب لانه لا ولایة لهم اصلا فی التصرف حالة الصغر ولا فی الحفظ بعد الکبر واذا جاز بیع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستیفاء منه کما لو باع العقار والمنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایة ثم له ان یاخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه ــ اور اگر باپ نے اس کی زمین یا گھر فروخت

کیا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ وغیر منقولہ کوئی بیچنا جائز نہیں ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ باپ کو اس پر ولایت نہیں ہے اس لئے کہ ولایت تو اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہوگئی۔ اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا۔ اور یوں ہی ماں بھی اس کی جائداد نفقہ میں فروخت نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی فروخت نہیں کر سکے گا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہے تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اس کی شفقت بہت ہے اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہے اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہے اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ان کو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ اس کے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہے پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اس کے دام باپ کے حق کے جنس ہیں یعنی از قسم نفقہ ہیں تو باپ کو اختیار ہے کہ داموں کو مشتری سے وصول کرے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اس پر پوری ولایت حاصل ہے۔ پھر باپ کو یہ اختیار ہے کہ داموں میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اس کے حق کی جنس ہیں۔ وان کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ وانفقا منہ لم یضمنا لانہما استوفیا حقہما لان نفقتہما واجبۃ قبل القضاء علی ما مر وقد اخذا جنس الحق۔ اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اس کا مال اس کے والدین کے قبضہ میں ہے اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہوں گے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے ان کا نفقہ واجب ہے چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے پس جائز ہے۔ وان کان مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال الغیر بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانہ ملکہ بالضمان فظہر انہ کان متبرعا بہ۔

اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اس نے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہے کیونکہ اس نے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اس واسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہے کوئی دوسرا اختیار اس کو نہیں ہے بخلاف اس کے اگر قاضی نے اس کو حکم دیا ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اس پر لازم ہے کیونکہ قاضی کی کی ولایت سب پر عام ہے پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دے دیا تو وہ اس کے والدین سے وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دے کر اس مال کا مالک ہوگیا تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہے ف۔ اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی الارحام بالنفقۃ فمضت مدۃ سقطت لان نفقۃ ہولاء تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصلت بمضی المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع یسارہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما مضی۔

اور جب قاضی نے آدمی پر اس کے فرزند اور والدین اور محرم قرابتیوں کا نفقہ فرض کر کے حکم دے دیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہوگیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہوگیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اس کے واسطے مفروض کر دے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے تو گزرے ایام میں استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے

مفروض نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گزری تو گزشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہ ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گزشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوائے اس کے کہ جب مفروض کرکے اس پر ادھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہ ہوگا چنانچہ فرمایا۔ الا ان یاذن القاضی بالاستدانۃ علیہ لان القاضی لہ ولایۃ عامۃ فصار اذنہ کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدۃ - یعنی اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اس پر قرضہ لینے کا بھی حکم دے دے اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اس کا حکم دینا ایسا ہوگیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ مجھ پر قرضہ لے لو تو یہ قرضہ خود اس کے ذمہ ہوگیا پس مدت گزرنے سے ساقط نہ ہوگا۔ م۔

فصل

وعلی المولی ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ علیہ السلام فی الممالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تعالی تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولی پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں ان کو اللہ تعالی نے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کردیا ہے سو جو خود کھاتے ہوں اس میں سے ان کو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اس میں سے ان کو پہناؤ اور اللہ تعالی کے بندوں کو تکلیف مت دو ف۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو پڑی اور اس کی ماں لونڈی تھی تو میں نے اس کو اس کی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا۔ پس اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے۔ ارے یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سوائے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ اور ابوذر رضی اللہ عنہ کا کھانا ولباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو انہوں نے روایت کی۔ فان امتنع وکان لہما کسب اکتسبا وانفقا لان فیہ نظرا للجانبین حتی یبقی فیہ ملک المالک۔ پھر اگر مولی نے ان کو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادیں اور کھادیں کیونکہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے حتی کہ مملوک تو زندہ رہے گا اور مولی کی ملک بھی باقی رہے گی ف یعنی جب چاہے فروخت کردے۔ وان لم یکن لہما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریۃ لا یواجر مثلہا اجبر المولی علی بیعہما - اور اگر ان دونوں کی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولی پر جبر کیا جائے گا کہ ان کو فروخت کرے مثلاً غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جس کو اجرت پر نہیں لیتے ہیں - لانہما من اہل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقہما وابقاء حق المولی بالخلف بخلاف نفقۃ الزوجۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقۃ المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہا الا انہ یومر بہ فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحیوان وفیہ ذلک ونہی عن اضاعۃ المال وفیہ اضاعتہ وعن ابی یوسفؒ انہ یجبر والاصح ما قلنا واللہ اعلم - کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کردینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولی کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہوجاتا ہے تو اس میں تاخیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے

ذمہ قرض نہیں ہوتا تو اس کا مٹانا لازم آتا ہے یعنی مٹانا جائز نہیں تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائے گا۔ اور بخلاف دیگر حیوانات کہ ان کو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہیں ہے تو مالک ان کے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا مگر ازراہ دیانت اس کو حکم دیا جائے گا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل تو حیوان کو تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا۔ حالانکہ چارہ نہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ مالک کو مجبور کیا جائے گا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ مغیرۃ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ میں داخل ہوئی جس کو اس نے قید کر دیا یہاں تک کہ مرگئی نہ اس نے اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اس کو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائے گا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعیؒ و مالک و احمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اوّل یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اوّل مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ و قال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان

ظاہر الوجود الا سنادالی حالة منافیة وکذا لو قال الصبی کل مملوك املکه فهو حر اذا احتلمت لا یصح لانه لیس باهل لاول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکه حتی لو اعتق عبد غیره لاینفذ عتقه لقوله علیه السلام لاعتق فیما لایملکه ابن آدم ۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا۔ پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کردے ۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کردیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے ف اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبده اوامته انت حر او معتق او عتیق او محرر وقد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوی به العتق اولم ینو لان هذه الالفاظ صریح فیه لانها مستعملة فیه شرعا وعرفا فاغنی ذلك عن النیة والوضع وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیة للحاجة کما فی الطلاق والبیع وغیرهما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کردیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے ف یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہوگئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کردی۔ ولو قال عنیت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق دیانة لانه یحتمله ولا یدین قضاء لانه خلاف الظاهر۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ ظاہر یہی ہے جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حر یا عتیق یعتق لانه نداء بما هو صریح فی العتق وهو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور هذا هو حقیقته فیقتضی تحقق الوصف فیه وانه یثبت من جهته فیقتضی ثبوته تصدیقا له فیما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالیٰ الا اذا سماه حرا ثم ناداه یا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسیة یا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا یعتق وکذا عکسه لانه لیس بنداء باسم علمه فیعتبر اخبارا عن الوصف - اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبردار کرے یعنی جو اس کا لقب رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر اسی طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اُس میں ثابت ہونے کی خبر دی ہے اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اس کو پکارا کہ او آزاد یا اے حر پس آزاد ہو جائے گا۔ وکذا لو قال راسک حر او وجهک او رقبتک او بدنک او قال لامته فرجک حر لان هذه الالفاظ یعبر بها عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافه الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیه ان شاء الله تعالیٰ - اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گزر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزء شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہو جائے گی۔ اور اس میں جو اختلاف ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے وہ یہ ہے کہ یعنی تہائی، چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا۔ ان اضافه الی جزء معین لا یعبر به عن الجملة کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعیؒ والکلام فیه کالکلام فی الطلاق وقد بیناه - اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا۔ اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ونوی به الحریة عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انه اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدهما مرادا الا بالنیة - اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھ پر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قوله

خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وقد خليت سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالعتق فلابد من النية وكذا قوله لامته قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف" بخلاف قوله طلقتك على مانبين من بعد ان شاء الله تعالى —

اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کردی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہ ہوگی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان به لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق — اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولی کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق ومعنى المسألة اذا كان يولد مثله لمثله واذا كان لا يولد مثله لمثله ذكره بعد هذا ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه لان ولاية الدعوة بالملك ثابتة والعبد محتاج الى النسب فيثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه يستند النسب الى وقت العلوق وان كان له نسب معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله بحقيقته ووجه المجاز نذكره من بعد ان شاء الله تعالى -

اور اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا آزادی کے واسطے جمارہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اس کی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے۔ پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولی سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتماد اسوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی جو وجہ ہے ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے اصل اسباب میں یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے تو بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن العم

والموالاة فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقة الا انه تعین الاسفل فصار کاسم خاص له وهذا لان المولی لا یستنصر بمملوکه عادة وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقة والاضافة الی العبد تنافی کونه معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال عنیت به المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینه وبین الله تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر رح لا یعتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقة وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکره لانه لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا۔

اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولیٰ ہے یا پکارا کہ اے مولیٰ تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتا اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسی طرح یا مولیٰ کہہ کر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہو گیا۔ ولو قال یا ابنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انه اذا کان بوصف یمکن اثباته من جهته کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا له بالوصف المخصوص کما فی قوله یا حر علی ما بیناه واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباته من جهته کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیه لتعذره والبنوة لا یمکن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء لا یکون ابنا له بهذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفة رح شاذا انه یعتق فیهما والاعتماد علی الظاهر۔

اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا اے میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابوحنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانه ابن ابیه وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیة لانه تصغیر للابن والبنت من غیر اضافة والامر کما اخبر — اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی ہے یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثله لمثله هذا ابنی عتق عند ابی حنیفة وقالا لا یعتق وهو قول الشافعی لهم انه کلام محال بحقیقته فیرد ویلغو کقوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفة انه کلام محال بحقیقته لکنه صحیح بمجازه لانه اخبار عن حریته من حین ملکه وهذا لان البنوة فی المملوك سبب لحریته اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب مستجاز فی اللغة تجوزا ولان الحریة لازمة للبنوة فی المملوك والمشابهة فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیه تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشهد به لانه لا وجه له فی المجاز فتعین الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغیره قطعت یدك فاخرجهما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامه وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلة فی سنتین ولا یمکن اثباته بدون القطع وما امکن اثباته فالقطع لیس بسبب له اما الحریة لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعله مجازا عنه ولو قال هذا ابی او امی ومثله لا یولد لمثله فهو علی هذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر هذا جدی قیل هو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان هذا الکلام لا موجب له فی الملك الا بواسطة وهو الاب وهی غیر ثابتة فی کلامه فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا فی الملك من غیر واسطة ولو قال هذا اخی لا یعتق فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة انه یعتق ووجه الروایتین ما بیناه ولو قال لعبده هذا ابنتی فقد قیل هو بالاجماع لان المشار الیه لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی وهو معدوم فلا یعتبر وقد حققناه فی النکاح — اور اگر ایسے غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت میں مجازاً شائع ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیساکہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی پر لانا واجب ہے برخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعیؒ نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیئے۔ تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کاٹنا اسکا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو یہ بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاتا ہے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہ ہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہو جائے گا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا۔ پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے ہیں یعنی باب المہر میں بیان کر چکے کہ مقدمہ میں مہر کچھ بیان کیا اور اخیر میں دوسری طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعیؒ تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشایخہم رحمہ اللہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان

التابید من شرطه والتاقیت مبطلاله وعمل اللفظین فی اسقاط ماهو حقه وهو الملك ولهذا یصح التعلیق فیه بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وهو کونه مکلفا ولهذا یصلح لفظة العتق والتحریر کنایة عن الطلاق فکذا عکسه ولنا انه نوی مالا یحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القید وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلك المنکوحة فانها قادرة الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملك الیمین فوق ملك النکاح فکان اسقاطه اقوی واللفظ یصلح مجازا عما هو دون حقیقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع فی المتنازع فیه وانساغ فی عکسه —

اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لئے جن کو اس کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے۔ اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائے گا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالقہ یا بائنہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس میں جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبده انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکة فی بعض المعانی عرفا فوقع الشك فی الحریة۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعض باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا یعنی اس کا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہو گی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہ ہوا ولو قال ما انت الاحر عتق ۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا ۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے ف یعنی لا اِلٰہ اِلا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسی طرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا ۔ ولو قال راسک راس حر لایعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہو گا ۔ ولو قال راسک راس حر عتق ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا ۔ لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذالراس یعبر بہ عن جمیع البدن ۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا ۔

فصل

ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وھذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فھو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالحرمیۃ ولادا او غیرہ ۔

فصل : ۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے ۔ رواہ اصحاب السنن اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو ۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس اولا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاھیھا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولھذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما رویناہ ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وھذا ھو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانھا ھی التی یفترض وصلھا ویحرم قطعھا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا للمقصود العقد وعن ابی حنیفۃؒ انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وھو قولھما فلنا ان نمنع وھذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمتہ وھی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبتت بالقرابۃ والصبی جعل اھلا لھذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ

تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت کے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتیٰ کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا و ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں بیع ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعیؒ نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالیٰ او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اھلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین — اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے نہ اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کفر کی خرابی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاھل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل — جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک أو شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملک ففیہ خلاف الشافعیؒ وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ماعرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذا اخرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداء اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دار الاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتدائے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو متصل بہا ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافة الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبة والقدرة علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافة الی الجنین وشیء من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا

اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصل مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الٹا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایة علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدة واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی مامر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستة اشہر منہ لانہ ادنی مدة الحمل — اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

خلع میں بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے۔ قال وولد الامة من مولاها حرلانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك سيدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاك مائه بمائها والمنافاة متحققة والزوج قد رضي به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضي به - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں ماں کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہوگیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیئے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہوچکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزادہ ہوں مجھ سے نکاح کرلے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وولد الحرة حر على كل حال لان جانبها راجح فيتبعها في وصف الحرية كما يتبعها في المملوكية والمرقوقية والتدبير وامية الولد والكتابة - اور آزاد عورت کا بچہ بہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف۔ پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہوجائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کردیا تو خود مع اولاد آزاد ہوگی ورنہ اولاد بھی رقیق ہوجائے گی۔

باب العبد يعتق بعضه

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه عند ابي حنيفة وقالا يعتق كله واصله ان الاعتاق يتجزى عنده فيقتصر على ما اعتق وعندهما لا يتجزى وهو قول الشافعي فاضافته الى البعض كاضافته الى الكل فلهذا يعتق كله لهم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حكمية واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذي هو ضعف حكمي وهما لا يتجزيان فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفة ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة

الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف مايدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدى الى ماوراءه ضرورة عدم التجزى والملك متجز كما فى البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية فى كله وبقاء الملك فى بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس فى الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه فى الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه وفى القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد۔

اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کر کے اپنے مولی کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امامؒ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور رہا ت اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اسی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولی کو یہ اختیار رہا کہ

اس سے کمائی کرا کر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولی اس کو آزاد کر دے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور) یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کر اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہو سکتا ہے اور فسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اس قدر مال فلاں فلاں قسط پر ادا کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق وعفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کر دی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ زید وخالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کر دے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعوی کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خریدا نہیں جا سکتا تو لامحالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہوئیں۔

پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں ہاں طلاق وعفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق ونکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی ومملوکیت کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی وتصرفات کی راہ سے آزادی ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھا لیا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدھما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینھما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینھما فی الوجھین وھذا

عند ابی حنیفةؒ وقالا لیس له الا الضمان مع الیسار والسعایة مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق — اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کر لے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کر لی تو اس کی ولاء ان دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی ولاء ان دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرا لے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وهذه المسألة تبتنی علی حرفین احدهما تجزی الاعتاق وعدمه علی ما بيناه والثانی ان یسار المعتق لا یمنع سعایة العبد عنده وعندهما یمنع لهما فی الثانی قوله علیه السلام فی الرجل یعتق نصیبه ان كان غنیا ضمن وان كان فقیرا سعی فی حصة الآخر قسم والقسمة تنافی الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته فی صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين لتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية فی حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزی واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه فی الباقی اذ الاعتاق يتجزی عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقی او يستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له فی الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضی دينا على المعتق اذ لا شیء عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى فی رقبته قد فكت او يقضی دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعیؒ فی الموسر كقولهما وقال فی المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتنی على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها فی شخص واحد — یہ مسئلہ باریک دو اصلوں پر مبنی ہے اوّل یہ کہ

اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کردے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ السنۃ فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرالے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لے گئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چڑھ گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کر وصول کرے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بناء پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولاء اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے واس کے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کرا لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرائے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت وصول لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرائے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملے گی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دے کر راہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا۔ لہذا راہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر رہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کرا وے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع وہبہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع نہ ہوں گی یعنی آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے قوت نہ دار دہے جیسے یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد ان كان موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد تثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعي

علیه السعایة ولا یتبرأ عنه ولا یسعی للمعسر منهما لانه یدعی الضمان علی صاحبه لیساره فیکون
مبرئا للعبد عن السعایة والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندهما لان کل واحد منهما یحیله
علی صاحبه وهو تبرأ عنه فیبقی موقوفا الی ان یتفقا علی احدهما —

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا
ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں
یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے
کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق
یہ غلام مکاتب ہوگیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہوگیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے۔ پس شریک کا زعم
اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو
رقیق نہ بنادے بلکہ اس سے کمائی کرالے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو
یا جھوٹا ہو کیونکہ بہرحال یہ غلام اس کا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرا سکتا
ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں سے ایک
ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امامؒ کے نزدیک اس امر
سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرادے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے
بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہا کہ غلام سے کمائی کرالے اور اس کی ولاء دونوں شریکوں
کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جس کی
ولاء اسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی ولاء میری ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا
قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے
بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا
خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعوی اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ
ہوا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر
دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ
جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے
ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے
کا دعوی نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے
غلام کچھ کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو
کمائی سے بری کردیا۔ اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے
ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی ولاء متوقف رہے گی۔
یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں جس سے تو ولاء اسی کی ہوجائے گی کیونکہ ولاء ان
دونوں سے باہر نہیں ہے۔ ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان

دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما فى النصف وهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يسعى فى جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين مع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكر او البيان ديتاتى التفريع على ان اليسار هل يمنع السعاية اولا يمنعها على الاختلاف الذى سبق — اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابوحنیفہ اور ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجہول ہونا اس طرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس دن زید اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو بہر حال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا لیکن جس کو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرنا اس بنا پر ہو گا کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہو گی یا نہ ہو گی اور وہی اختلاف ہے جو سابق میں بیان ہوا ہے یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما لم يعتق واحد منهما لان المقضى عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضى له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفى العبد الواحد المقضى به معلوم فغلب المعلوم المجهول — اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہو گا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہٰذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه وشراؤه اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابى حنيفةؒ وقال فى الشراء يضمن قيمة الاب لنصف قيمته ان كان موسرا وان كان معسرا سعى

الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہو گا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لئے ضامن ہو گا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بھبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان واحدھما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ — اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دوسرے دو نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لھما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبین فاعتق احدھما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ھو علۃ العتق وھو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عھدۃ الکفارۃ عندنا وھذا ضمان افساد فی ظاھر قولھما حتی یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وھو ظاھر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ھذا الطعام وھو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ — اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساجھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبینؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتیٰ کہ خوشحالی و تنگدستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھائے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا تو تاوان لازم نہ ہو گا اگرچہ اس کو علم نہ تھا کما فی العینی۔ وان بدا الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وھو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندھما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمائی کرا کے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناه اشتری نصفه ممن یملك کله فلا یضمن لبائعه شیئا عنده والوجه قد ذکرناه —

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضامن ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمته قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمته مدبرا ولا یضمنه الثلث الذی ضمن وهذا عند ابی حنیفة وقالا العبد کله للذی دبره اول مرة ویضمن ثلثی قیمته لشریکیه موسرا کان او معسرا اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنیوالے سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنیوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کرنیوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنیوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونیکے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کرنیوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنیوالا اس کی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل هذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفة خلافا لهما کالاعتاق لانه شعبة من شعبه فیکون معتبرا به ولما کان متجزیا عنده اقتصر علی نصیبه وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبه او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکه علی حاله لان نصیبه باق علی ملکه فاسد بافساد شریکه حیث سد علیه طرق الانتفاع به بیعا وهبة علی ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعین حقه فیه وسقط اختیاره غیره فتوجه للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق هذا المعتق غیر ان له ان یضمن المدبر لیکون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضة علی اصلنا وامکن ذلك فی التدبیر لکونه قابلا للنقل من ملك الی ملك وقت التدبیر ولا یمکن ذلك فی الاعتاق لانه عند ذلك مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولابد من رضاء المکاتب بفسخه حتی یقبل الانتقال فلهذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمته مدبرا لانه افسد علیه نصیبه مدبرا والضمان یتقدر بقیمة المتلف وقیمة المدبر ثلثا قیمته قنا علی ما قالوا ولا یضمنه قیمة ما ملکه بالضمان من جهة الساکت لان ملکه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا یظهر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق علی ملکهما علی هذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندهما صار کله مدبرا للمدبر وقد افسد نصیب شریکیه لما بینا فیضمنه ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستیلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جنایة والولاء کله للمدبر وهذا ظاهر —

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور
صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔
تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا
تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو
شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر
کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی
ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع وہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا
چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب
دوسرے اختیارات اس کے ساقط ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔
اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تاوان
لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا
مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام
اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد
کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا۔ پھر مکاتب کا عقد
فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا
البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے تاوان لے لیگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد
کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت
کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی
قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے
حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تاوان دے کر اس کے حصہ کا مالک
اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصلی حالت کے نہیں ثابت
ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا
اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے
والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے
اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر
کیا پورا غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا
اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے
کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے
کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی۔ بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو
وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ واذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدھما انھا ام ولد لصاحبہ

وانکر ذلک الآخر فھی موقوفۃ یوما و یوما تخدم للمنکر عند ابی حنیفۃؒ وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تکون حرۃ لا سبیل علیہا لھما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ انقلب اقرار المقر علیہ کانہ استولدھا فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انہ اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانہ اعتق کذا ھذا فیمتنع الخدمۃ ونصیب المنکر علی ملکہ فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفۃؒ ان المقر لو صدق کانت الخدمۃ کلھا للمنکر ولو کذب کان لہ نصف الخدمۃ فیثبت ماھو المتیقن بہ وھو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاھد ولا استسعاء لانہ یتبرأ عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیۃ الولد یتضمن الاقرار بالنسب وھذا امر لازم ولا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد ۔ اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کرکے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکے اوپر پھر آیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کردیا ہے ۔ پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اسکی ملکیت میں باقی ہے ۔ پس آزاد ہونے کے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کرکے دام ادا کرکے آزاد ہوجائے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہوجانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے ۔ وان کانت ام ولد بینھما فاعتقھا احدھما وھو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃؒ وقالا یضمن نصف قیمتہا ۔

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے باہم ہی دعویٰ کیا حتی کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی ۔ پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نصف قیمت تاوان دے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ۔ لان مالیۃ ام الولد غیر متقومۃ عندہ ومتقومۃ عندھما وعلی ھذا الاصل تبتنی عدۃ من المسائل اوردناھا فی کفایۃ المنتھی وجہ قولھما انھا منتفع بھا وطیا واجارۃ واستخداما وھذا ھو دلالۃ التقوم وبامتناع بیعھا لا یسقط تقومھا کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیھا السعایۃ وھذا آیۃ التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا قنۃ علی ما قالوا لفوات منفعۃ البیع والسعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعۃ البیع اما السعایۃ والاستخدام فباقیان ولابی حنیفۃؒ ان التقوم بالاحراز وھی محرزۃ للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولھذا لا تسعی لغریم ولا لوارث بخلاف المدبر وھذا لان السبب فیھا متحقق فی الحال وھو الجزئیۃ الثابتۃ ۔

بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بكتابتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم — اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطور خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت ممتنع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالداری کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالداری کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالداری کے لئے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے برخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہو گا۔ اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد كذلك الا في العبد الاخير فانه يعتق ربعه —

اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا۔ پھر مولی نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولی کا انتقال ہوگیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولی کا قول دوبارہ ہوگیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا ف سے اگر مولی زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہوگیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہوگیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوگیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہوگئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولی نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہوگیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولی مرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وھو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینھما لاستوائھما فیصیب کلا منھما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینھما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو اراد ھو بالثانی یعتق نصفہ ولو اراد بہ الداخل لا یعتق ھذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وھما یقولان انہ دائر بینھما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہوگیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہوگیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد نہ ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ بردہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی ف سے اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے للو و بدھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر للو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان (القول) منه فی المرض قسم الثلث علی هذا وشرح ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهی سبعة علی قولهما لانا نجعل كل رقبة علی اربعة لحاجتنا الی ثلثة الاسباع فنقول العتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرين من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق فی مرض الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلابد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة علی سبعة وجميع المال احد وعشرون فيعتق من الثابت ثلثة ويسعی فی اربعة ويعتق من الباقين من كل واحد منهما سهمان ويسعی فی خمسة فاذا تاملت وجدت استقام الثلث والثلثان وعند محمدؒ يجعل كل رقبة علی ستة لانه يعتق من الداخل عنده سهم فنقصت سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر وباقی التخريج مامر- پھر امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولیٰ مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کرو کہ مولیٰ کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پونے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ اور جب تو غور کر کے ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ولو كان هذا فی الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه —
اور اگر اس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں سے تین حصہ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جس قدر ساقط ہوا اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قیل ھذا قول محمد خاصۃ وعندھما یسقط ربعہ وقیل ھو قولھما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتھا فی الزیادات ۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں ف۔ یعنی آزاد کرنے وطلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اس کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور رہی طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہوجائے گی اور دوسرا کلام لغو ہوجائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہوجائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔

ومن قال لعبدیہ احدکما حر فمات احدھما او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جھتہ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدھما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ والمطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی المحفوظ عن ابی یوسف والھبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہوجانے کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مولی نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدون عوض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہوجانے کی بوجہ

انھیں دونوں دلیلوں مذکورۂ بالا کے۔ پھر بیع صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہبہ کرکے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف۔ یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لامحالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلک لو قال لامرأتیہ احدٰکما طالق ثم ماتت احدٰہما لما قلنا وکذا لو وطی احدٰہما لما تبین۔ اور اسیطرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیساکہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے جیساکہ ہم بیان کرینگے۔ ولو قال لامتیہ احدٰکما حرۃ ثم جامع احدٰہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفۃؒ وقال یعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدٰ ہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزواله بالعتق کما فی الطلاق وله ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وھی معینۃ فکان وطیہا حلالا فلایجعل بیان ولہذا احل وطیہما علی مذہبہ الا انه لایفتی به ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقه به او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبله والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشہوۃ دون الولد فلایدل علی الاستبقاء۔

اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کرلی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی کیونکہ عتق سے اس کی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال تھی۔ پس ایسا کرنا اس کے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ پھر اگر پوچھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہوا اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی ۔ ومن قال لامتہ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ ولا تدری ایھما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منھما تعتق فی حال وھو ما اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونھا تبعا لھا اذ الام حرۃ حین ولدتھا وترق فی حال وھو ما اذا ولدت الجاریۃ اولا لعدم الشرط فیعتق نصف کل واحدۃ منھما وتسعی فی النصف اما الغلام یرق فی الحالین فلھذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام ھو المولود اولا وانکر المولی والجاریۃ صغیرۃ فالقول قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منھم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام حریۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونھا نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق حریتھما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تدع شیئا والمسألۃ بحالھا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وصحۃ النکول تبتنی علی الدعوی فلم یظھر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ھی المدعیۃ لسبق ولادۃ الغلام والام ساکتۃ یثبت عتق الجاریۃ بنکول المولی دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانہ استحلاف علی فعل الغیر وبھذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوہ فی کفایۃ المنتھی - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی ۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائے گی ۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں گی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعوی نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا جاتا ہے کہ بر بناء دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر کچھ نہ ہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوی کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیوں ماں کا دعوی لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لینا منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی ۔ یعنی واللہ میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں وہ صورتیں جو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں ۔ ف ۔

کتاب کفایۃ المنتہی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں ازانجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ م ع۔ قال اذا شهد رجلان على رجل اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابى حنيفة ؒ الا ان يكون فى وصيته استحسانا ذكره فى العتاق - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا۔ وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احدٰهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ الشهادة فى العتق مثل ذلك — اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابى حنيفة ؒ وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق فى مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة لانها ليست بشرط فيها ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابى حنيفةؒ وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا فى صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه فى مرض موته او شهدا على تدبيره فى صحته او فى مرضه واداء الشهادة فى مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصيته وكذا العتق فى مرض الموت وصية والخصم فى الوصية انما هو الموصى وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصى او الوارث ولان العتق فى مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال فى صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع —
عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدوں دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدوں دعوی کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے رہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہ ہوا صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہوگیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہوگیا تو بعض گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونوں میں پھیل گئی ہے یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہوگیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فهو حر ولیس له مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیره یوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوین فکان المعتبر قیام الملك وقت الدخول وکذا لو کان فی ملکه یوم حلف عبد فبقی علی ملکه حتی دخل عتق لما قلنا ۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے۔ ولو لم یکن قال فی یمینه یومئذ لم یعتق لان قوله کل مملوک لی للحال والجزاء حریة المملوک فی الحال الا انه لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیعتق اذا بقی علی ملکه الی وقت الدخول ولا یتناول من اشتراه بعد الیمین ۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزاء پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزاء میں تاخیر ہوئی۔

پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لو قال كل مملوك لي يدخل الحمل تبعا لها — اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینے سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں۔ بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال کل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لانه قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقة للحال فكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين — اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہو دے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسفؒ في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا ترى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه

ایصاً تناول الذی یشتریہ اعتبار اللحالۃ المتربصۃ وھی حالۃ الموت وقبل الموت حالۃ التملک استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانہ قال کل مملوک لی او کل مملوک املکہ فھو حر بخلاف قولہ بعد غد علی ما تقدم لانہ تصرف واحد وایجاب العتق ولیس فیہ ایصاء والحالۃ محض استقبال فافترقا ولا یقال انکم جمعتم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن لسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیۃ وانما لا یجوز ذلک بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے نوادر میں کہا کہ قسم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مروں تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہو گیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور مزید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ مملوک آویں یا نہ آویں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جعل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں ان کو کیلی کہتے ہیں اور جو وزن

سے کیلی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبدہ علی مال فقبل العبد عتق وذلک مثل ان تقول انت حرعلی الف درھم او بالف درھم وانما یعتق بقبولہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال اذالعبد لایملک نفسہ ومن قضیۃ المعاوضۃ ثبوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حرا وماشرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وھو قیام الرق علی ماعرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولاتضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ —

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہوگیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ بغیر مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہوجاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہوگیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہوجاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ جہالت خفیف ہے فسے یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہوگئی۔ پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگالینے سے جہالت دور ہوجاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کردی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جانور قرار دیا جائے گا۔ قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت الی الف درھم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہوجائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہوجائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کردے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہوگا بغیر اس کے کہ مکاتب ہوجائے۔ کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط کی ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اس کو مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اس کی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفرؒ لایجبر علی القبول وھو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ھو تعلیق العتق بالشرط لفظا ولھذا لایتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولاجبر علی مباشرۃ شروط الایمان لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیھا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولھذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ھذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لایمتنع علیہ بیعہ ولایکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی ھذا یدور الفقہ ویخرج المسائل نظیرہ الھبۃ بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انہ لایعتق مالم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبھا قبل التعلیق رجع المولی علیہ وعتق لاستحقاقھا ولو کان اکتسبھا بعدہ لم یرجع المولی علیہ لانہ ماذون من جھتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت یقتصر علی المجلس لانہ تخییر وفی قولہ اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلۃ متی ۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولی کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ لہذا ہم نے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوتا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں۔ اور نظیر اس کی ہبہ بشرط عوض ہے یعنی موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولی کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہوگا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی ہے جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا۔ پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تعلیق سے پہلے

کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولی اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولی ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولی اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا۔ ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافۃ الایجاب الی مابعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باھل للاعتاق وھذا صحیح - اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہو گا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہو گا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہو گا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وھی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینھا ثم استحقت الجاریۃ اوھلکت یرجع المولی علی العبد بقیمۃ نفسہ عندھما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وھی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالھلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرھا - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہو گی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہو گی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی اور شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پایا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمت گزاری اس کا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا۔ اور واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اس وجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم علىّ على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تزوجه فالعتق جائز ولا شئ على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علىّ ففعل لا يلزمه شئ ويقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علىّ ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبى فى الطلاق جائز وفى العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہو گا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ف یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہو گا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہو گا۔ ولو قال اعتق امتك عنى على الف درهم والمسألة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عنى تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع فلو زوجت نفسها منه لم يذكره وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط فى الوجه الاول وهى للمولى فى الوجه الثانى وما اصاب مهر مثلها كان مهرها فى الوجهين۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کر دے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ بیع کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دئے ہیں) اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آ کر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو آتش کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہو گا اور دوسرے مسئلہ

کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صريحة فی التدبير فانه اثبات العتق عن دبر۔

اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ف یعنی غلام بالفعل اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الی الحرية كما فی الكتابة وقال الشافعیؒ يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما فی سائر التعليقات وكما فی المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهی غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الی زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الی زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة فی الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفی البيع وما يضاهيه ذلك .... پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اس کا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے۔ پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے۔

یعنی جب تک شرط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع وہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا۔ پھر اگر اس کا بیع وہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعیؒ نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا۔ پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبداللہ نے سو درہم کو خریدا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد واسحاق وغیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ ع۔ قال وللمولی ان یستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات۔

اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته۔

پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کرے گا یعنی کچھ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں ہے تو واجب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة رضی۔

اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کر کے روایت کیا گیا ہے ف۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبدالرزاق نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا

اور صحابہؓ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں آگے اس کا بیان ہے۔م۔ وان علق التدبیر بموته علی صفة مثل ان یقول ان مت من مرضی هذا او سفری هذا او من مرض کذا فلیس بمدبر ویجوز بیعه لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو کائن لا محالة ۔ اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہوگیا۔ فان مات المولی علی صفة التی ذکرها عتق کما یعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاته لتحقق تلك الصفة فیه فلهذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنة او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة ۔ پھر اگر مولی اسی صفت و حالت پر مرا جو اس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولی کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولی نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے ف ۔ اور یہ حسنؒ کی روایت ابوحنیفہؒ سے منتقی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامة العینی رحمه اللہ تعالی ۔

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے۔ استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا ورنہ نہیں۔ پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاد کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة من مولاها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجها لا

الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد لایتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوگی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزء ہونا ثابت ہوگیا یعنی مولی میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا نطفہ اس طرح مختلط ہوگیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہوگیا تو صرف حکماً جزئیت رہ گئی تو آزادی کا سبب کمزور ہوگیا۔

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کی موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہوگا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہوگئی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہوگیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد نے حدیث سلامۃ بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھا دے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہوگئی واسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالی کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔ م ع۔ قال ولہ

وطیها واستخدامها واجارتها وتزویجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة — اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیاہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی۔ ولا یثبت نسب ولدها الا ان یعترف به وقال الشافعیؒ یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان یثبت بالوطی وانه اکثر افضاء اولیٰ ولنا ان وطی الامة یقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منه فلا حاجة الی الدعوة —

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کا اقرار کرے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے جیسے بدوں وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں

فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوی الولد الاول مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعد النكاح ——— پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہوگا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہو گئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انه اذا نفاه ینتفی بقوله. لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشها ضعیف حتی یملك نقله بالتزویج بخلاف المنکوحة حیث لا ینتفی الولد بنفیه الا باللعان لتأکد الفراش حتی لا یملك ابطاله بالتزویج وهذا الذی ذکرناه حکم فاما الدیانة فان کان وطیها وحصنها ولم یعزل عنها یلزمه ان یعترف به ویدعی لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها اولم یحصنها جاز له ان ینفیه لان هذا الظاهر یقابله ظاهر آخر هکذا روی عن ابی حنیفةؒ وفيه روايتان اخريان عن ابی یوسفؒ وعن محمدؒ ذکرناهما فی کفایة المنتهی — اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراش مضبوط ہے حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ اور اس میں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایت المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجها فجاءت بولد فهو فی حکم امه لان حق الحریة یسری الی الولد

کالتدبیر الا یری ان ولد الحرۃ حر و ولد القنۃ رقیق – اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولیٰ لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیرہ ویعتق الولد وتصیر امه ام ولد له لاقرارہ — اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اس واسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے ولیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ واذا مات المولیٰ عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امہات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما ہو من زوائد الحوائج — اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں رواہ الدارقطنی۔ اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعایة علیها فی دین المولیٰ للغرماء لما روینا ولانها لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم – اور ام ولد پر مولیٰ کا قرضہ ادا کرتے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لا تعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولیٰ الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبین فی جعلها مکاتبة لانه یندفع الذل عنها بصیرورتها حرة یدا والضرر عن الذمی لانبعاثها علی الکسب نیلا لشرف الحریة فیصل الذمی الی بدل ملکه اما لو اعتقت وهی مفلسة تتوانی فی الکسب ومالیة ام الولد یعتقدها الذمی متقومة فیترك وما یعتقدہ ولانها ان لم تکن متقومة فهی محترمة وهذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترك اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین — اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کما کر ادا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کمائی کرنا اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولیٰ یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کی جائے یا آزادی کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑ جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترمہ ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد ولو عجزت فی حیاته لاترد قنة لانها لو ردت قنة اعیدت مکاتبة لقیام الموجب — اور اگر اس کا مولیٰ نصرانی مر گیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولیٰ کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امة غیره بنکاح ثم ملکها صارت ام الولد له - وقال الشافعیؒ لا تصیر ام ولد له ولو استولدها بملک یمین ثم استحقت ثم ملکها تصیر ام ولد له عندنا وله فیه قولان وهو ولد المغرور، له انها علقت برقیق فلا تکون ام ولد له کما اذا علقت من الزنا ثم ملکها الزانی وهذا لان امومیة الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام فی تلک الحالة والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب هو الجزئیة علی ما ذکرنا من قبل والجزئیة انما تثبت بینهما بنسبة الولد الواحد الی کل واحد منهما کملا وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیة بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فیه للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکه لانه جزءه حقیقة بغیر واسطة نظیره من اشتری اخاه من الزنا لا یعتق علیه لانه ینسب الیه بواسطة نسبته الی الوالد وهی غیر ثابتة - اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہو گیا تو اس کی ام ولد ہو گی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مغرور کا بچہ ہے (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا) امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زناء سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت میں جزئیت ہو جاتی ہے اور جزئیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگی بخلاف زناء کے کیونکہ زناء کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا وطی جاریة ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسألة بدلائلها فی کتاب النکاح من هذا الکتاب وانما لا یضمن قیمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد — اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن ہوگا کہ اس کا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانه لا ولایة للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبه من الاب لظهور ولایته عند فقد الاب وکفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولایة — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے

کے مدار د ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ واذا کانت الجاریة بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدھما ثبت نسبه منه - اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا ف؎ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفه لمصادفة ملکه ثبت فی الباقی ضرورۃ انه لا یتجزی لما ان سببه لا یتجزی وھو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین —— کیونکہ جب آدھے میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولدله۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائے گی ف؎ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ف؎ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا ورنہ نہیں اور امامؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفہؒ یصیر نصیبه ام ولدله ثم یتملك نصیب صاحبه اذ ھو قابل للملك ویضمن نصف عقرھا لانه وطی جاریة مشترکة اذ الملك یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبه الملك فی نصیب صاحبه۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی ف؎ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدھی اس کی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریة ابنه لان الملك ھنالك یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمه فصار واطیا ملك نفسه۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہو گیا ف؎ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمة ولدھا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شئ منه علی ملك الشریك۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا ف؎ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاہ معا ثبت نسبه منھما - اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ف؎ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکھما وقال الشافعیؒ یرجع الی قول القافة لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من مائین متعذر

فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رضی اللہ عنہ — دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعیؒ و احمدؒ نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشہ الم تری ان مجزز المدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما فقال ھذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کملی اوڑھے سوتے تھے۔ دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمرؓ الی شریح فی ھذہ الحادثۃ لبسا فلبس علیہما ولو بینا لبین لہما وھو ابنہما یرثہما ویرثانہ وھو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃؓ وعن علیؓ مثل ذلک — اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے — واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہوگئی وطی کی اس کے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان سبھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباہت ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور کھرا کتا پڑتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی ونسائی نے
مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحیٰی ابن سعید ویحیٰی ابن معین وامام احمد وعفان ابن مسلم وابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا
ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی
اسناد ہے اور اس کو عبدالرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمرؓ
کو نہیں پایا وقد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ
سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور
تم دونوں اس کے وارث ہوگے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور بیہقی نے زید بن ارقم
رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر
میں وطی کی۔ پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ
اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور
اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م ع۔ ولانہما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب
وان کان لایتجزی ولکن یتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقہما علی التجزیۃ ومالا یقبلہا یثبت
فی حق کل واحد منہما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا للآخر او کان احدہما مسلما والآخر ذمیا لوجود
المرجح فی حق المسلم وہو الاسلام وفی حق الاب وہو مالہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا
یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنہم فسربہ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں
شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعوی میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل
نہیں ہے ولیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور
جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے
اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں
سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی
بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ
حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزز مدلجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس
وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے
آپ خوش ہوئے ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی
بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولدہما۔ اور
اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحۃ دعوۃ کل واحد منہما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ
منہا ام ولد تبعا لولدہا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعوی اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی
ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ وعلی کل واحد منہما نصف العقر قصاصا بمالہ علی الآخر
ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کامل لانہ اقرلہ بمیراثہ کلہ وہو حجۃ فی حقہ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر حجت ہے۔ ویرثان منه میراث اب واحد لاستوائهما فی السبب کما اذا اقاما البینة۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذا وطی المولی جاریة مکاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابی یوسف انه لا یعتبر تصدیقه اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریة ابنه ووجهه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملك التصرف فی اکساب مکاتبه حتی لا یتملکه والاب یملك تملکه فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعوی کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اول ظاہر الروایة ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتی کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملك لان ماله من الحق کاف لصحة الاستیلاد لما نذکره۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک سابق نہیں ہو سکتی کیونکہ مولی کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ وقیمة ولدها لانه فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وهو انه کسب کسبه فلم یرض برقه فیکون حرا بالقیمة ثابت النسب منه۔ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریة ام ولد له لانه لا ملك له فیها حقیقة کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولی کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اس نے دعوی کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبه المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انه لا بد من تصدیقه۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکه یوما ثبت نسبه منه لقیام الموجب وزوال حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا۔ ف۔ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

☆ ☆ ☆ ☆

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمین جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء اس کو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم توڑنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدۃ ویمین لغو فالغموس ھو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فھذہ الیمین یاثم فیھا صاحبھا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار — قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹ قسم کھاوے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھاوے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا ف اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ ولا کفارۃ فیھا الا التوبۃ والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علما کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعیؒ فیھا الکفارۃ لانھا شرعت لرفع ذنب ھتک حرمۃ اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشھاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انھا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیھا النیۃ فلا تناط بھا بخلاف المعقودۃ لانھا مباحۃ ولو کان فیھا ذنب فھو متاخر متعلق باختیار مبتداء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا قولہ تعالیٰ۔ ان الحسنات یذھبن السیات ۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے۔ پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ و استغفار کرے اور فتویٰ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے۔ المبسوط السرخسی۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جورو کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائے گا الایضاح۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے۔ م۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا الخلاصہ۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعلہ اولا یفعلہ واذا حنث فی ذلک لزمۃ الکفارۃ۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو وہاں لے گئے تو حانث ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا کما فی السراج لقولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے ولیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے۔ وھو ما ذکرنا۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے ف یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض وھو یظن انہ کما قال والامر بخلافہ فھذہ الیمین نرجوان لا یواخذ اللہ بھا صاحبھا و من اللغوان یقول واللہ انہ لزید وھو یظنہ زید اوانما ھو عمرو والاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم الآیۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ در واقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید ہے کہ حالف سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالیٰ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امیدوار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے ف چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ وبلیٰ واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یوں ہی شافعی و مالک وغیرہ روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والمکرہ والناسی سواء حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اس کے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شاء اللہ تعالے کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف علیہ مکرھا او ناسیاً فھو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے ف یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وھو الشرط وکذا اذا فعلہ وھو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وھو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادارد نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے گا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالی کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے ولیکن کثرت کھانے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا وما لا یکون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالی کالرحمن والرحیم او بصفة من صفاته التی یحلف بها عرفا کعزة اللہ وجلاله وکبریائه۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالی کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی وجلال الٰہی وکبریائے الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالی کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالی کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالی کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجندی۔ لان الحلف بها متعارف ومعنی الیمین وهو القوة حاصل لانه یعتقد تعظیم اللہ وصفاته فصلح ذکره حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالی اور اس کی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قوله وعلم اللہ فانه لا یکون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانه غیر متعارف ولانه یذکر ویراد به المعلوم یقال اللهم اغفر علمك فینا ای معلومك۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر علمك فینا۔ الٰہی بخش دے اپنا علم ہم میں یعنی اپنا معلوم ف۔ یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطه لم یکن حالفا وکذا رحمة اللہ لان الحلف بها غیر متعارف ولان الرحمة قد یراد بها اثرها وهو المطر او الجنة والغضب والسخط یراد بها العقوبة۔

اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنی بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف۔ واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ھ۔ اور منجملہ ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ وھ۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبة۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف سے صحیحین وسنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے رواہ المالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف سے اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم واس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف سے تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبریل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اما لو قال انا بریء منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف سے اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برائت بھی قسم ہے اور یونہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق ھ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے درپے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور کئے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا متصور ہو۔ لہٰذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا گا یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کما فی البدائع ۔ ۵۵ ۔ قال والحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقوله والله والباء کقوله بالله والتاء کقوله تالله لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن ۔

قدوریؒ نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں ۔ وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله الله لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادت العرب ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرة دالة علی المحذوف وکذا اذا قال لله فی المختار لان الباء تبدل بها قال الله تعالی آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنیفةؒ اذا قال وحق الله فلیس بحالف وهو قول محمدؒ واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ وعنه روایة اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات الله تعالی وهو حقیته فصار کانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة الله تعالی اذ الطاعات حقوقه فیکون حلفا بغیر الله قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء الله تعالی والمنکر یراد به تحقیق الوعد ۔

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں ۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو نصب دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا لله لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آمنتم له یعنی آمنتم به اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا ۔

پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدہ کی تحقیق مراد ہوتی ہے ف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا ۔ تو یہ قسم ہے ۔ عنایہ ۔ ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال الله تعالی قالوا نشهد انک لرسول الله ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغیره محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیة وقیل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین بغیر الله — اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں اقسم یا احلف یا

لہ اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا نشہد انک لرسول اللہ۔ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ۔ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔ اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی معہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ ہی ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھر اگیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدای یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف قال وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ ایمن اللہ وھو جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف — اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدائے یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنفؒ نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے ف۔ تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمھون۔ تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ ولیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد۔ اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی عہد ہے۔ وکذا اذا قال علی نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے ف۔ اس کو ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے رواہ ابوداؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا فھو یھودی او نصرانی او کافر یکون یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک بشیٔ قد فعلہ فھو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ھو یھودی والصحیح انہ لا یکفر فیھما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیھما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کرلیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہوگئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کرلینا ہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کرچکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کرکے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یعنی اس نے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کرچکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔

کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعاء علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بد دعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ھذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل فسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف۔ اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کرلیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دارالاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دارالحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کئی قسمیں کھائیں تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں۔ یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاہدی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ ف ہ د ہ

فصل دربیان کفارۂ قسم۔ قال کفارۃ الیمین رقبۃ یجزیٔ فیہا ما

فصل۔ فی الکفارۃ :-

یجزیٔ فی الظہار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہوجاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ مایجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دے دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہوجائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین آلایہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعیؒ یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعودؓ فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وھی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃؒ ان ادناہ مایستر عامۃ بدنہ حتی لایجوز السراویل وھو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن مالایجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے درپے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے درپے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قرات عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرات میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرات مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پائجامہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہوجائے گا ف یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہوسکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہوجائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعیؒ یجزیہ بالمال لانہ اداھا بعد السبب وھو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولاجنایۃ ھھنا والیمین لیست بسبب

لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض - اور اگر اس نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا
اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ
ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے
جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں
ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس
واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت
تک پہنچا دیتا ہے ف۔ یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہوا ہے کہ
زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھر اپنی
قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے
دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ۔ پھر وہ اس مال کو مسکین
سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ف۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن حلف علی معصیۃ
مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ علیہ السلام من حلف
علی یمین ورای غیرھا خیرا منھا فلیات بالذی ھو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما قلناہ تفویت البر الی جابر
وھو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ — قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ
کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے
اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس
کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس
دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس
کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ
او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باھل للیمین لانھا تعقد لتعظیم اللہ تعالی ومع الکفر لا یکون معظما
ولا ھو اھل للکفارۃ لانھا عبادۃ — اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس
پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالی کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے
اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ ومن حرم علی
نفسہ شیئا مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی لا کفارۃ علیہ لان تحریم الحلال
قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وھو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ وقد امکن اعمالہ
بثبوت الحرمۃ لغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارۃ
وھو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ — اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام
کر لی جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو
اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو الٹا ہے تو اس کی
وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدون شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فھو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وھو التنفس ونحوہ وھذا قول زفرؒ وجہ الاستحسان ان المقصود وھو البر لا یتحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب للعرف فانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواھا کان ایلاء ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وھذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا رحمہ اللہ قالوا یقع بہ الطلاق عن غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوی وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ھرچہ بردست راست گیرم بروی حرام انہ ھل تشترط النیۃ والاظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکہ اس کے سوا اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہوگیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہوجائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایہ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہوگیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ پر لے اس پر حرام ہے تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدون کسی شرط وقید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کردی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے ف۔ یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرضہ ادا کرتا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادائے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں آپ نے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابوداؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابی حنيفة انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير ويميل الى اى الجهتين شاء بخلاف اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضى لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارۂ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے ف یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر فى يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فى اليمين۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کر ان شاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث نہیں ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاربعہ وابن حبان۔ ولیکن ان شاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ف۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثناء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی گردن مارے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثناء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابوحنیفہ کو بلاکر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م ع۔

باب الیمین الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمسجد او البیعة او الکنیسة لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتة وھذہ البقاع ما بنیت لھا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں ف۔ بیت وہ ہے جس میں چہار دیواری اور چھت اور دربند ہو جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل دھلیزا او ظلة باب الدار لما ذکرنا والظلة ما یکون علی السکة وقیل اذا کان الدھلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وھو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادة۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع وہ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتویٰ حانث ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں ذخیرہ ومغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دوگھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو یہاں چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنث لانہ یبنی للبیتوتة فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ھذا اذا کانت الصفة ذات حوائط اربعة وھکذا کانت صفافھم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ وھو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربة لم یحنث ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فدخلھا بعد ما انھدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم یقال دار عامرة ودار غامرة وقد شھدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیھا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر —— اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈل

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہوگیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا بعین مہملہ وار غامرہ یعنی کھنڈل بغین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلھا یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانہدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اس میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے فقط صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباھہ لانہ لا یعود اسم الداریہ۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا ف یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہ ہوگا۔ وان حلف لا یدخل ھذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صحرا لم یحنث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ھذہ الدار فوقف علی سطحھا حنث لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال واذا دخل دھلیزھا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائے گا لیکن اس میں وہ وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی ف یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان

خارجا لم یحنث لان الباب لاحراز الدار و ما فیھا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محراب میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرلے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہوگا۔ قال و من حلف لا یدخل ھٰذہ الدار وھو فیھا لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول لادوام لہ انہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانث نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حانث ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جاتا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک آن میں ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ھذا الثوب وھو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ھذہ الدابۃ وھو راکبھا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ھذہ الدار وھو ساکنھا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ لم یحنث وقال زفرؒ یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنیٰ منہ زمان تحققہ۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتارا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر پڑا تو حانث نہ ہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اٹھانا شروع کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنیٰ ہو گیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ھذہ الافاعیل لھا دوام بحدوث امثالھا الا یری انہ یضرب لھا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہو گیا یعنی قسم کے بعد وہ ایک ساعت تک وہ کپڑے پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں ف یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر از سر نو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن حلف لا یسکن ھذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واھلہ فیھا ولم یرد الرجوع الیھا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء اھلہ ومتاعہ فیھا عرفا فان السوقی عامۃ نھارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار ولو کان الیمین زبعصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاھل فیما روی عن ابی یوسفؒ لانہ لا یعد ساکنا فی الذی انتقل عنہ عرفا

بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابوحنیفۃؒ لابد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی مابقی شئ منہ وقال ابویوسفؒ یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمدؒ یعتبر نقل مایقوم بہ کدخدائیتہ لان ماوراء ذلک لیس من السکنی قالوا ھذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لایبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فمالم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ھذا — اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت، ومحلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابویوسفؒ سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حانث ہوجائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کرلینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کرلینا متعذر ہوجاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے کما فی الکافی) اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہوسکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہوگا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی یہاں ہے ف یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہوسکتی ہے۔ قسم کھائے کہ اس مسجد میں نہیں جاؤں گا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ ق ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جاؤنگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حانث نہو گا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اسکے کہنے سے کوئی اسکو لاد کرلے گیا تو حانث ہوا ظ۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اسکے روکنے سے نہ رکا اور اس گھر میں لے گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کوئی بدون اس کے حکم کے اسکو لاد کرلے گیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ مشائخؒ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر فقط ایک پاؤں اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر پھسل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھونکے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لیگیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حانث ہوجائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حانث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھری ہے اور جس میں کئی کوٹھریاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سب کو کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجہ حنث لان فعل المامور مضاف الی الآمر فصار کما اذا رکب دابۃ فخرجت ولو اخرجہ مکرھا لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لاد لے گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لو حملہ برضاہ لا بامرہ لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء۔ اور اگر اس کی رضامندی کے ساتھ اس کو لاد لے گیا بدوں اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا ثم اتی حاجۃ اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔

ولو حلف لا یخرج الی مکۃ فخرج یریدھا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکۃ وھو الشرط اذ الخروج ھو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیھا لم یحنث حتی یدخلھا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیا فرعون فقولا انہ ولو حلف لا یذھب الیھا قیل ھو کالاتیان وقیل کالخروج وھو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آوے گا تو حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیا فرعون فقولا انہ۔ یعنی اے موسیٰ مع ہارون ؑ دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو آخر آیۃ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک داخل نہ ہو حانث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلتے ہی سے حانث ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرة فلم یاتها حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاته لان البر قبل ذلك مرجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہو گیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرلے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے۔ف۔ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیه سبیلا۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینه غدا ان استطاع فهذا علی استطاعة الصحة دون القدرة وفسره فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعه السلطان ولم یجیٔ امر لا یقدر علی اتیانه فلم یات حنث وان عنی استطاعة القضاء دین فیما بینه وبین الله تعالیٰ وهذا لان حقیقة الاستطاعة فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامة الآلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیه ویصح نیة الاول دیانة لانه نوی حقیقة کلامه ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانه خلاف الظاهر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب وآلات صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائے گا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمدؒ نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہ ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اس کو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہو گیا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھرا جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس نے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امراته الا باذنه فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخری بغیر اذنه حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنیٰ خروج مقرون بالاذن وما وراءه داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرة یصدق دیانة لا قضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر۔

جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہو گی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اٰذن لک فاذن لھا مرۃ واحدۃ فخرجت ثم خرجت بعدھا بغیر اذنہ لم یحنث لان ھذہ کلمۃ غایۃ فینتھی الیمین بہ کما اذا قال حتی آذن لک۔ اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حانث نہ ہو گا یعنی طلاق واقع نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں ف۔ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولو ارادت المرأۃ الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث وکذلک ان اراد رجل ضرب عبدہ فقال لہ آخر ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ وھذہ تسمٰی یمین فور وتفرد ابو حنیفۃؒ باظھارہ ووجھہ ان مراد المتکلم الردعن تلک الضربۃ والخرجۃ عرفا ومبنی الایمان علیہ۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہو گی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہو گا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہو گا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جس کے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ لو قال لہ رجل اجلس فتغد عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزلہ وتغدی لم یحنث لان کلامہ خرج مخرج الجواب فینطبق علی السوال فینصرف الی الغداء المدعو الیہ بخلاف ما اذا قال ان تغدیت الیوم لانہ زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدأ۔ اگر زید نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھا لے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حانث نہ ہو گا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہو گا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائے گا۔ ومن حلف لا یرکب دابۃ فلان فرکب دابۃ عبد ماذون لہ مدیون لم یحنث عند ابی حنیفۃؒ الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانہ لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملک فیہ للمولی لکنہ یضاف الی العبد عرفا وکذا شرعا قال علیہ السلام من باع عبدا ولہ مال فھو للبائع الحدیث فتختل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیۃ وقال ابو یوسفؒ فی الوجوہ کلھا

یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمدؒ یحنث وان لم ینولاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندھما — اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ رہا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا تاوقتیکہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے ف — خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا نیت حانث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لایاکل من ھذہ النخلۃ فھو علی ثمرھا لانہ اضاف الیمین الی مالایوکل فینصرف الی مایخرج منہ وھوالثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازاعنہ لکن الشرط ان لایتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لایحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لایاکل من ھذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورۂ انگور کھایا تو حانث
نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو
حانث نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ھذا الرطب ومن ھذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث
لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیتہ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین
الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ھذا الصبی او ھذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ھجران المسلم
بمنع الکلام منھی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے
ہوئے چھوارے سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے
بعد کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ
کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل
نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ
کروں گا۔ پھر اس کے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم
صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع
ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ھذا الحمل فاکل
بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ھذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر
امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا
ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث
نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد بوڑھے
گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور
جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے
جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا نہ کھاؤں گا تو
میٹھے آم سے حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا
حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب
المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب
ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون آکلہ آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل
بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں
گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ کہ دم کی
طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور صاحبین
نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔ یعنی جب البسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ
رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہو گئی
جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دم میں تھوڑا سا گدر رہا ہو اور ریذنب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہو گا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہو گا۔ ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدر چھواروں کا خریدا جس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہ ہو گا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانث ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کو کے ہوتا ہے تو کھاتے ہیں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہو گا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گیہوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانث ہو جائے گا اور خریدنے میں حانث نہ ہو گا بدلیل مذکورہ بالا

ف ۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہو گی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائے گا ۔ وقال لو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاۃ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہو گا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالی ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف ۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہ ہو گا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائے گا ۔ مف ۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام ۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے ف ۔ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہ ہو گا اور یہی صحیح ہے ۔ ع ن ۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما ۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے ۔ اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہ ہو گا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہ ہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہئے۔ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہو جائے گا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی کا ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اس نے چربی اور چکتی کی نیت بھی کی تو حانث ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی واحمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔م ع۔ قال ولو حلف لایاکل او لایشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفة رح وقال یحنث فی شحم الظهر ایضا وهو اللحم السمین لوجود خاصیة الشحم فیه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقیقة الاتری انه ینشأ من الدم ویستعمل استعماله ویحصل به قوته ولهذا یحنث باکله فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعه فی الیمین علی بیع الشحم وقیل هذا بالعربیة فاما اسم پیه بالفارسیة لایقع علی شحم الظهر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانث نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حانث نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی ومالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہیں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانث ہوگا۔ ع۔ ولو حلف لایشتری او لایاکل لحما او شحما فاشتری الیة او اکلها لم یحنث لانه نوع ثالث حتی لایستعمل استعمال اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت وچربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھیڑیا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ع۔ ومن حلف لایاکل من هذه الحنطة لم یحنث حتی یقضمها ولو اکل من خبزها لم یحنث عند ابی حنیفة وقالا ان اکل من خبزها حنث ایضا لانه مفهوم منه عرفا ولابی حنیفة رح ان له حقیقة مستعملة فانها تغلی وتقلی وتوکل قضما وهی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضا۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک، حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گیہوں ادبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہو جائے گا ف یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث نہ ہوگا۔ قال ولو حلف لایاکل من ھذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حانث ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استفہ کما ھو لا یحنث ھو الصحیح لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لایاکل خبزاً فیمینہ علی ما یعتاد اھل المصر اکلہ خبزاً وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ھو المعتاد فی غالب البلاد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث لانہ لا یسمی خبزاً مطلقاً الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وکذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندھم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامھم ذلک یحنث۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہو جائے گا۔ ولو حلف لایاکل الشواء فھو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض او غیرہ لمکان الحقیقۃ۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن وگاجر وشکر قند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لایاکل الطبیخ فھو علی ما یطبخ من اللحم وھذا استحسان اعتباراً للعرف وھذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ھو متعارف وھو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیداً وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخاً۔ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبیخ کہتے ہیں۔ ومن حلف لایاکل الرؤس فیمینہ علی مایکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکنس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لایاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابویوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وھذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ کما ھو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اسکی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو چھابوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتوی دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے قال وان حلف لایاکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابویوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وھذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما واما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرہا وابوحنیفۃ رح یقول ان ھذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سیب یا خربزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار میں بھی حانث ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنی سیب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانث ہو جائے گا اور ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ف سے محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شئ اصطبغ بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ کل مایوکل مع الخبز غالبا فھو ادام وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ لان الادام من المؤادمۃ وھی الموافقۃ وکل مایوکل مع الخبز موافق لہ کاللحم والبیض ونحوہ ولھما ان الادام مایوکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ وفی ان لایوکل علی الانفراد حکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لایوکل وحدھا بل یشرب والملح لایوکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم ومایضاھیہ لانہ یوکل وحدہ الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ھو الصحیح۔

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادام کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے پس بھونا گوشت ادام نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی واحمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ موادمت سے لکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت وانڈا اور اس کے مانند چیزیں اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملانے میں ہے تا نہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے۔ اور رہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انگور اور خربزہ ادام نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ واذا حلف لا یتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظھر والعشاء من صلوۃ الظھر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولھذا یسمی الظھر احد صلوتی العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤں گا بغین معجمہ ودال مہملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشا کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کہا گیا ہے ف سے یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اھل کل بلدۃ فی حقھم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر ونوی شیئا دون شئ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ

انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لاعموم له فلغت نیة التخصیص فیه
اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے وکھانے وپینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنا وکھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب تعمیم نہ ہوا رد ہے تو تخصیص کی نیت لغو ہے ف۔ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فتعمل نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا، طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے بیان کیا یعنی کپڑا وطعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لایشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة رح وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقة فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لے کر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے۔ پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لایشرب من ماء دجلة فشربه منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا ف۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم

وعلی ھذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندھما خلافا لابی یوسف رحمہ اللہ لان الیمین انما تعقد للبر فلابد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظھر فی حق الخلف وھو الکفارۃ قلنا لابد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولھذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالقہ ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اس کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابی یوسفؒ نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حانث ہو جائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں فــ یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندھما وعند ابی یوسفؒ یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولھم جمیعا فابو یوسفؒ فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلا یجب الفعل الا فی آخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وھما فرقا بینھما وجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ھذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد وابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائے گا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حانث ٹھہرایا۔ اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزر نے تو دن گزرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی ندارد ہے تو فی الحال حانث ہوگیا۔

اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہوگیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہوجاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہوجائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف۔ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ع۔ قال ومن حلف لیصعدن السماء اولیقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت یمینه وحنث عقیبها وقال زفرؒ لاتنعقد لانه مستحیل عادة فاشبه المستحیل حقیقة فلا ینعقد ولنا ان البر متصور حقیقة لان الصعود الی السماء ممکن حقیقة الاتری ان الملئکة یصعدون السماء وکذا تحول الحجر ذهبا بتحویل الله تعالی واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفه ثم یحنث بحکم العجز الثابت عادة کما اذا مات الحالف فانه یحنث مع احتمال اعادة الحیوة بخلاف مسألة الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولاماء فیه لایتصور فلم ینعقد — اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کردوں گا تو قسم منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد ہی حانث ہوجائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہوگیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا در حقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کردے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہوکر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہوکر حانث ہوجائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اس کے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہوجانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی ف۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے۔ع۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لایکلم فلانا فکلمه وهو بحیث یسمع الا انه نائم حنث لانه قد کلمه ووصل الی سمعه لکنه لم یفهم لنومه فصار کما اذا ناداه وهو بحیث یسمع لکنه لم یفهم لتغافله

وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشائخنا لانه اذا لم ینتبه کان کما اذا ناداه من بعید وھو بحیث لایسمع صوته۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اس کو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حانث ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفۃ ع۔) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لایکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ھو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلك لایتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسفؒ لایحنث لان الاذن ھو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلك الاذن علی مامر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدوں سننے کے متحقق نہ ہو گا۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہو گا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت دا باحت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رضا رخالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ف سے اور رضا دی صغریٰ وتتمہ میں لو ازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلے گی پھر اس کو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ع۔ قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف لانه لو لم یذکر الشهر یتابد الیمین وذکر الشهر لاخراج ما وراءه فبقی الذی یلی یمینه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصوم شهرا لانه لو لم یذکر الشهر لایتابد الیمین فکان ذکره لتقدیر الصوم به وانه منکر فالتعیین الیه۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہو گا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ اس کو فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہ ہو گا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے۔

تا اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے ف سے یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ لا یحنث وان قرأ فی غیر صلاتہ حنث وعلی ھذا التسبیح والتھلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیھما وھو قول الشافعیؒ لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شیٔ من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قاریا ومسبحاً اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانث نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف ــــ یہی قول فقیہ ابو اللیث وشیخ الاسلام وصدر شہید وعتابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فھو علی اللیل والنھار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولھم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولھم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ وان عنی النھار خاصۃ دُیّن فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضا وعن ابی یوسفؒ انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فھو علی اللیل خاصۃ لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنھار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط دن ہی کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتھیۃ بعدھا فلا یحنث بالکلام بعد انتھاء الیمین۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر

سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالق ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کرلیا تو حانث ہوگیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق پڑگئی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہاء کے ختم ہوجاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسفؒ لان الممنوع عنه کلام ینتهی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایة تتابد الیمین۔ اور اگر زید مرگیا تو قسم ساقط ہوگئی اس میں امام ابویوسفؒ کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آجانے پر پورا ہوجاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہوسکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابویوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہوجائے گی۔ ف۔ یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالقہ ہوجائے گی۔ ومن حلف لایکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینه او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته او عادی صدیقه فکلمهم لم یحنث لانه عقد یمینه علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافة ملك او اضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنث قالؒ هذا فی اضافة الملك بالاتفاق وفی اضافة النسبة عند محمدؒ یحنث کالمرأة والصدیق قال فی الزیادات لان هذه الاضافة للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالهجران فلا یشترط دوامها فیتعلق الحکم بعینه کما فی الاشارة ووجه ما ذکر ههنا وهو روایة الجامع الصغیر انه یحتمل ان یکون غرضه هجرانه لاجل المضاف الیه ولهذا لم یعینه فلا یحنث بعد زوال الاضافة بالشك۔ جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں گا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کردیا یا اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہوگئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہوگئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانث ہوجائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے تو زوجیت و دوستی کا دائم رہنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ھذا او امرأۃ فلان بعینھا او صدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف

وقال محمد یحنث فی العبد ایضا وھو قول زفر۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے کسی اس غلام سے یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائے گا اور یہی زفر کا قول ہے ف اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لایدخل دار فلان ھذہ فباعھا ثم دخلھا فھو علی ھذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منھا لکونھا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولھما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ھذہ الاعیان لاتھجر ولا تعادی لذواتھا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکھا فتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاھر لعدم التعیین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں بھرپور شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔ بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر ہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کروں گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہیگی جبتک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے۔ اسی واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لایکلم صاحب ھذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ھذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شناخت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم ھذا الشاب فکلمه وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیه اذ الصفة فی الحاضر لغو وھذہ الصفة لیست بداعیة الی الیمین علی ما مر من قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لایکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان فھو علی ستة اشھر لان الحین قد یراد به اربعون سنة قال الله تعالی ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد به ستة اشھر قال الله تعالی تؤتی اکلھا کل حین وھذا ھو الوسط فینصرف الیه وھذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیه عادة والمؤبد لا یقصد به غالبا لانه بمنزلة الابد ولو سکت عنه یتابد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وھذا اذا لم تکن له نیة اما اذا نوی شیأ فھو علی ما نوی لانه نوی حقیقة کلامه۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لایکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہو گی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تؤتی اکلھا کل حین۔ اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کے ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہو گی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکذلک الدھر عندھما وقال ابوحنیفه الدھر لا ادری ما ھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد به الابد عرفا لھما ان دھرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی وابوحنیفہ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ اختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمه دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہو گی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدوں الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ما رایتک منذ حین اور ما رایتک منذ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہ نے دھر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لغت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فتح خلاصہ یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لا یکلمہ ایاما فھو علی

ثلثۃ ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وھو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فھو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشھور فھو علی عشرۃ اشھر عندہ وعندھما علی اثنی عشر شھرا لان اللام للمعھود وھو ما ذکرنا لانہ یدور علیھا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ — اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے اولیکن اردو و فارسی میں وہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشھور تو ابوحنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ وہی قدر ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینے کیونکہ انہی پر مدار ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فتح یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں۔
پس عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار رہا اور عنایہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندھما ینصرف الی العمر لانہ لامعہود دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ عشرۃ ایام لانہ اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان ما زاد علیہا تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیہا بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اِنْ خدمتنی ایاما کثیرۃ۔ یعنی تونے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہوجاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد لہ فیتحقق الشرط وھو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہوجائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اس کی پیدائش سے عدت گذر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہوجاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فھو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق واحد منھما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وھی الجزاء ولابی حنیفۃ رح ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وھی قوۃ حکمیۃ تظھر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی۔ پس قسم بغیر جزاء کے ہوچکی اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مطلق فرزند وہی ہے کہ جس میں حیات ہو اس واسطے کہ مولی نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء
شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت
نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ
آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط
نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال
اول عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق۔ اور اگر کہا کہ پہلا غلام جس کو کہ
میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے
یعنی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ فان اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد فی
الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ ۔ اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا
تو ان میں کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا
ہونا نادر رہے۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان
وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام
جس کو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا
ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام
سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان آخر لفرد لاحق
ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام
خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق
فاتصف بالآخریۃ۔ اور اگر اس نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا اور خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا
کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اس میں پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی
یعتبر من الکل لان الآخریۃ لاتثبت الا بعدم شراء غیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر
علیہ ولابی حنیفۃ ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق
الطلقات الثلث بہ وفائدتہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ ۔ پھر یہ غلام
خرید کے روز سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی
یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولی کے مرنے پر ہوا تو
اس کی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولی کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی
گویا موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس
واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اس کے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے۔ اور یہ بات
مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا۔ پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہے گا۔ اور امام
ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اس کا آخری ہونا تو وہ خرید

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہو گا نسے اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالقہ ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہو کر میراث مستحق ہو گی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہو گی۔

ومن قال کل عبد بشرنی بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقین عتق الاول لان البشارة اسم لخبر یغیر بشرة الوجه ویشترط کونه سارا بالعرف وهذا انما یتحقق من الاول۔ اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے۔ اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہو گی تو وہی آزاد ہو گا۔ وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الکل۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حر فاشتراه ینوی به کفارة یمینه لم یجزه لان الشرط قران النیة بعلة العتق وهی الیمین فاما الشراء فشرطه۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط یہ ہے فسے یعنی جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ وان اشتری اباه ینوی عن کفارة یمینه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعی لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهی القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالته وبینهما منافاة ولنا ان شراء القریب اعتاق لقوله علیه السلام لن یجزی ولد والده الا ان یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشترط غیره فصار نظیر قوله سقاه فاروا ه۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہو گا۔ اور اس میں زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک پا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعۃ۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا کہ اس کی عرب کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فادواہ یعنی اس کو پانی پلاکر سیراب کر دیا۔ ولواشتری ام ولدہ لم یجزہ معنی ھذہ المسألۃ ان یقول لامۃ قد استولدھا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی ثم اشتراھا فانھا تعتق لوجود الشرط ولا یجزیہ عن الکفارۃ لان حریتھا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال لقنۃ ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمین حیث یجزیہ عنھا اذا اشتراھا لان حریتھا غیر مستحقۃ بجھۃ اخری فلم یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائے گی۔ ولیکن کفارۂ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اس کی ام ولد نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائے گا کیونکہ اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ومن قال ان تسریت جاریۃ فھی حرۃ فتسری جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقھا لمصادفتھا الملک وھذا لان الجاریۃ منکرۃ فی ھذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد - اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزادہ ہے

پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہوگئی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کر کے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتری جاریۃ فتسراھا لم تعتق بھذہ الیمین خلافا لزفرؒ فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورۃ صحۃ التسری وھو شرط فیتقدر بقدرہ فلا یظھر فی حق صحۃ الجزاء وھو الحریۃ وفی مسألۃ الطلاق انما یظھر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لھا ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجھا وطلقھا لا تطلق ثلثا فھذہ وزان مسالتنا - اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر رو کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر ہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے۔ پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوئی ہے نہ جزاء کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اس کو طلاق دی تو تینوں طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امھات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ھؤلاء اذ الملک ثابت فیھم رقبۃ ویدا - اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد باندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویھم لان الملک غیر ثابت یدا ولھذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہے اسی واسطے اس کی کمائی کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوۃ لہ ھذہ طالق او ھذہ وھذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلھا بین اولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وھذہ کذا اذا قال لعبیدہ ھذا حر او ھذا وھذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالقہ ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واو حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار رہے بدلیل مذکورۂ بالا کہ یعنی حرف (یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولھذا لو کان العاقد ھو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ھو الشرط وھو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوتی وہ حالف کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔
الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لایتولے العقد بنفسہ لانہ یمتنع لنفسہ عما یعتادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہو جائے گا
۔ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے
کام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لاتیزوج اولا یطلق اولا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی ھذا سفیر ومعبر ولھذا لایضیفہ الی نفسہ بل الی الامر وحقوق العقد ترجع الی الآمر الیہ اور جس نے قسم کھائی ہیں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔ پھر اس نے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کردی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔
ولو قال عنیت ان لااتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں گا یعنی چاہا کہ وکیل کرنے سے حانث نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ فے یعنی خرید فروخت واجارہ میں اور نکاح وطلاق واعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لایضرب عبدہ اولا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الامر فیجعل ھو مباشرا اذ لاحقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ وقال عنیت ان لاادلی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیھا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمھما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنیۃ الی الامر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار وذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق واعتاق ونکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لئے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد عائدۃ الیہ وھو التادب والتثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعتہ الائتمار بامرہ فیضاف الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ ولفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولی کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولی کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغیرہ ان بعت لک ھذا الثوب فامرأتہ طالق فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع یجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانہ یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہ ہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیئے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری وسلائی (وہبہ کرنا وصدقہ کرنا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا۔ ف یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہر حال حانث ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال ھذا العبد حران بعتہ فبا عہ علی انہ بالخیار عتق لوجود الشرط وھو البیع والملک فیہ قائم فینزل الجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کردوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جاکرہ کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزا نازل ہوگی فـ۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کردی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہونا چاہیئے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وکذلک لو قال المشتری ان اشتریتہ فھو حر فاشتراہ علی انہ بالخیار یعتق ایضا لان الشرط قد تحقق وھو الشراء والملک قائم فیہ وھذا علی اصلھما ظاھر وکذا علی اصلہ لان ھذا العتق بتعلیقہ والمعلق کالمنجز ولو نجز العتق یثبت الملک سابقا علیہ فکذا ھذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اس کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن تک خیار حاصل ہے یعنی جاکرہ خریدا تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے کہ شرط یعنی خرید متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے (یعنی جاکرہ ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جاکرہ خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی یعنی اس نے اپنی جاکرہ کا اختیار توڑ کر خرید پوری کرکے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر آزاد ہوگیا اور جاکرہ کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ھذا العبد او ھذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق او دبر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وھو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع واذا قالت المرأۃ لزوجھا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لی طالق ثلثا طلقت ھذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف انھا لا تطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤھا وھو بطلاق غیرھا فیتقید بہ ووجہ الظاھر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدیا وقد یکون غرضہ ایحاشھا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لا یصلح مقیدا وان نوی غیرھا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جورو طالقہ ہے۔ پھر اگر اس کو آزاد یا مدبر کر دیا تو اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء میں یہ عورت بھی طالقہ ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سوائے دوسری عورتیں طالقہ ہوں۔ پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوٰۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وهو فى الكعبة او فى غيرها على المشى الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب واهراق دما وفى القياس لا يلزمه شئ لانه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة فى الاصل ومذهبنا ماثور عن علىؓ ولان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال على زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وان شاء ركب واهراق دما وقد ذكرناه فى المناسك۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قربۃ واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں فـ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قربانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمد نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک بدی بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو وہاں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور عود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سوائے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیتہ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہولے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں منزورہم کو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیئے کہ ایک قربانی دے اور سوار ہولے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولو قال علی الخروج او الذهاب الی بیت اللہ تعالیٰ فلا شیء علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بھذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے تو پس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ ولو قال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شیء علیہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فھو علی ھذا الاختلاف لھما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانھما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بھذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلاً۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اس نے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشھد شاھدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ھذہ شھادۃ قامت علی امر معلوم وھو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط

ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیۃ لانہ لامطالب لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامران ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لایمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جس نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعوی کیا کہ میں نے حج کرلیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے امسال کوفہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہوجائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی امسال کوفہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہوجائے گی اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج ندارد ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا انہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے امسال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی) غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہوسکتا ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہوکر اسی دن افطار کردیا تو حانث ہوگیا کیونکہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کرکے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا یحنث لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدۃ بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم ووجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارۃ عن الارکان المختلفۃ فما لم یات بجمیعہا لا تسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوۃ لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کرلیا پھر توڑی تو حانث ہوگیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرتے ہی حانث ہوجاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث ہوجائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔ بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے گا تعدہ کے تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

ں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا یعنی پھٹ رکعت سے منع کیا ہے بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ بتیرا وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدى فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدى عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه ان يهدى حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدى التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح فى الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت قطنا مملوكا له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا۔ جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھر اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہے اس کی قیمت فقراء کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جس کا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو مکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں ہی صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہو جاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی فـ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہٰذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلى عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے۔

حتی کہ مردوں کو اس کا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بایں طور کہ اس میں نگینہ ہو تو حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہیئے جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ د۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا تکمہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہو جائے گا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقه حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کر لیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیه وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فیعد نائما علیه۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر ایسے فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقه فراش آخر فنام علیه لا یحنث لان مثل الشئ لا یکون تبعا له فینقطع النسبة عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی ف۔ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاوے گا۔ ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا یسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینه وبین الارض لباسه لانه تبع له فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و حالف کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا ف۔ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقه بساط او حصیر حنث اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائے گا ف۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ الجوہرہ۔ لانه یعد جالسا علیه والجلوس علی السریر فی العادة کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقه سریر آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ ومردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی وموت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ ودرد ولذت وخوشی وغم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فھو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم یتصل بالبدن والایلام لایتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وھو من المیت لایتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس۔
اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ بہ حکم آخرت ہے جس کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوہ یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے صرف پہنانا مراد ہوگا ف یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اس کے منافی ہے ف۔ یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ھو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ھو الاسالۃ ومعناہ التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأتہ فمد شعرھا او خنقھا او عضھا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ ممازحۃ لا ضرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اس کا بدن دبایا تو حانث ہو جائے گا (اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو) اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں میں حانث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے ھ۔ ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وھو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثھا اللہ تعالیٰ فیہ وھو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حانث ہو جائے گا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف۔ واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہ ہو اگر اس کی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی کو جود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل وشرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کردے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ از راہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حانث ہو جائے گا۔ وان لم یعلم لا یحنث لانه عقد یمینه علی حیوة کانت فیه ولا یتصور فیصیر قیاس مسالة الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألة تفصیل العلم هو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائے گا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینه الی قریب فهو ما دون الشهر وان قال الی بعید فهو اکثر من الشهر لان ما دونه یعد قریبا والشهر وما زاد علیه یعد بعیدا ولهذا یقال عند بعد العهد ما لقیتك منذ شهر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کردوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کردوں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں۔ لہٰذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقیتك منذ شهر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گزرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینه الیوم فقضاه ثم وجد فلان بعضها زیوفا او نبهرجة او مستحقة لم یحنث الحالف لان الزیافة عیب والعیب لا یعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحیح ولا یرتفع برده البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کردوں گا پھر اس کو آج ہی ادا کردیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پانے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہ ہوگا ف۔ زیف جس کے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور بہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور متحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سطاقہ درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کو دونوں طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہیں۔ م ع۔ وان وجدھا رصاصہ او ستوقۃ حنث لانھما لیسا من جنس الدراھم حتی لا یجوز التجوز بھما فی الصرف والسلم اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے ف۔ بیع صرف نقود کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہوں ٹھہرائے کہ ان کو ایک مہینے کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہے کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہو جائے۔ پس اگر راس المال میں رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بھا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان ھبھا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والھبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ　　　ہے کہ باہمی مقاصہ ہو جائے یعنی ادلا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرض دار کا فعل ہے اور ہبہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درھما دون درھم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیر جائے گا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے

ٹکڑے کر لئے تو حانث نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائے گا۔ فان قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہیں ہوگا اور اس کو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناؤہا بجمیع اجزائہا وکذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو اِلّا سو درم یا مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہوگیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہوگئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں سوائے سو درہم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو بھی پچاس درہم ہونے میں یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (**مسائل متفرقہ**) وان احلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں! اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیصیر ہذا فعل فعلہ وانما یحنث لوقوع الیاس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھوں گا تو جب کبھی اس پر فرض یا نفل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہوگئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائے گا۔ واذا استحلف الوالی رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فہذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید فائدۃ بعد زوال سلطنۃ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم طرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دے کر اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یہب عبدہ لفلان فوہبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر رح

فانه یعتبره بالبیع لانه تملیک مثله ولنا انه عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولهذا یقال وهب ولم یقبل ولان المقصود اظهار السماحة وذلک یتم به واما البیع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کرے گا پھر اس نے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔

ومن حلف لا یشم ریحانا فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہ ہو گا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف۔ ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹتی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جس کی ڈنڈی مثل پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا، یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سونگھنے سے حانث ہو جائے گا۔ م ع ف۔ ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیة له فهو علی دهنه اعتبارا للعرف ولهذا یسمی بائعه البنفسجی والشراء یبتنی علیه وقیل فی عرفنا یقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر ہو گی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہو گی ف۔ اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہ ہو گا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانه حقیقة فیه والعرف مقرر له وفی البنفسج قاض علیه۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہو گی یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے ف۔ مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہو گی یہی مشائخ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام دوں گا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہو گی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے ف۔ اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا۔ پھر کسی

درمیانی نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دے دیا تو حانث نہ ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیانی نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزوج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالقہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہٰذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ النہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے فلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تونگر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہوگا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اس نے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لا کر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترکہ گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہ ہوگا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دوکان پر آجاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو جوف میں پہنچادے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا
تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے داموں پر ہے حتی کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید
کے کھائی تو حانث ہو جائے گا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس
بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتی کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اصل
یہ ہے کہ محلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ
محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً
گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتی کے بعد پکنے کے حانث نہ ہوگا اور اگر
ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرفہ میں ولیکن مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ
اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو
حانث نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف میں
گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیئے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ
کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ گائے کا گوشت نہیں کھاؤں گا
تو یہاں بھینس کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلانہ عورت کی روٹی
سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ پکا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی
قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ البدائع۔ قسم کھائی کہ
روغن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑے سے
روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ الجوہرہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پنیر و فواکہ کو بھی
شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔
امام محمدؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر۔ ایک
نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ
نمک مرچ نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا گیا اس کو سبھوں نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث
ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے مطابق سب کا حانث ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں
گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہیں
ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانث نہ ہوگا اور اگر
اس کے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث ہو جائے گا۔ قسم کھائی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں
چھونے سے حانث ہو جائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو یہ امر نہ کرنا اس نے کہا
ہاں تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تاتارخانیہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ
اگر قسم کھلانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانتہً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیق
نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہ کروں گا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائے گا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارجح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے الواقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آ کر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہو گئی غرہ ماہ اور سرماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔

قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائے گی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدوں کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم سچی ہو جائے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھائی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اتار دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدوں حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب و زمین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں موجود ہیں تو حانث نہ ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیئے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انہوں نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی واشبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغۃ ھو المنع ومنہ الحداد للبواب وفی الشریعۃ ھو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالیٰ حتی لا یسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطھارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم وبیش نہ ہوسکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاھر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لا سیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاھر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر وعار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا۔ پھر گواہی واقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشھد اربعۃ من الشھود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشھدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ یتحقق معنی الستر وھو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے ف۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد والنسائی۔ واذا شھدوا یسالھم الامام عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبھۃ لا یعرفنہا ھو ولا الشھود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زناء کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زناء کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالکؓ سے زناء کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس وکنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے دار الحرب میں زناء کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زناء کی گواہی دی کبھی اس کو زناء کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لے لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجیے حالانکہ اس پر حد زناء واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زناء کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زناء خیال کرتا ہے مگر در حقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہٰذا خوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیھا فی فرجھا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی عنھم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشھادتھم ولم یکتف بظاھر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃؒ وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشھادات انشاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشھود للاتھام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیھا قبل ظھور العدالۃ

وسیاتیک الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ وعلانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دے گا۔ یعنی زناکاری ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا (بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے) اور خفیہ وعلانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا رواہ ابوداؤد۔

برخلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا ف لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والاقرارات یقر البالغ العاقل علی نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ھو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذھبنا وعند الشافعی یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وھذا لانہ مظھر وتکرار الاقرار لا یفید زیادۃ الظھور بخلاف زیادۃ العدد فی الشھادۃ ولنا حدیث ماعز فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الی ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظھر دونھا لما اخرھا لثبوت الوجوب ولان الشھادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولابد من اختلاف المجالس لما رویناہ ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبھۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی والاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذھب حیث لا یراہ ثم یجیء فیقر ھو المروی عن ابی حنیفۃ لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی تواری بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور ہماری دلیل ماعز کی حدیث ہے جس میں قصہ ماعز بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم وابوداؤد وترمذی ونسائی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہوجاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب
ثابت ہوجاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی
یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں
مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق
چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا
اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہے تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں
ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کہے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو
رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر آکر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہؒ سے
مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ
ہوگیا ف۔ ماعزؓ نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے
پاک کردیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعزؓ نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا
کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا
کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ
اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ
نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔ ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔
رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جابر ابن عبداللہ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر ابن سمرہ
میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا رواہ
ابوداؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ
چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔
اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد
فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعزؓ کو پھیر دیا تھا۔
رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے بچہ پیدا ہوجائے پھر جب
بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ
چھڑا دے پھر جب دودھ چھڑایا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جس کو وہ بچہ کھاتا
تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے فارغ تو آپ نے فرمایا
کہ ابھی کون اس کا پرداخت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہو اتنے میں ایک
صحابیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت
کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے برا لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے
خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ کے برا کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اس

ایسی توبہ کی کہ اگر سنتر اہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ماھو وکیف ھو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ھذہ الاشیاء بیناہ فی الشھادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشھادۃ لان تقادم العھد یمنع الشھادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنا فی صباہ ۔

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو جانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد اوفی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعیؒ وھو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشھادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فیتحقق الشبھۃ فی الاقرار بخلاف مافیہ حق العبد وھو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ماھو خالص حق الشرع۔ پھر جس شخص پر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول کرکے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی و ابن ابی لیلے نے کہا کہ اس پر حد قائم کردی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ملے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور حد زنا مانند قصاص و حد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں شبہہ پیدا ہوگیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردیں۔ بخلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعزؓ لعلک لمستھا او قبلتھا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتھا او وطیتھا بشبھۃ وھذا قریب من الاول فی المعنی ۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراری کو پھرنا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھوا ہو گا یا بوسہ لیا ہو گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھوا یا اس کا بوسہ لیا ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

قریب اول ہے ف ـــ یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائے گی۔
واضح ہو کہ زنا جس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنے سرذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں حقیق حالانکہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر ختنہ کے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ البحر۔

فصل

فی کیفیۃ الحدو اقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ھذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے والزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ف ـــ رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وھو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکہ مارتا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے رواہ ابوداؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ وقال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدئ الشھود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علیؓ ولان الشاھد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعیؒ لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مھلکا والاھلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف ـ اور جس پر رجم واجب ہوا اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پتھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعیؒ نے

کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ لبسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی. کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی ۔ وان کان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس کذا روی عن علیؓ ورمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنار۔ اور اگر محصن زانی پر اس کے اقرار سے زنار ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنے زنار کا اقرار کیا تھا ف شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنے زنار کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنار ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنار اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابوداؤد ونسائی وبزار نے روایت کیا

لقیام الدلیل الثانی زمۃ فی ذاتہ ولایتوقف علی اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مردے کی ہیئت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ویغسل ویکفن ویصلی علیہ لقولہ علیہ السلام لماعز اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد ازاں کہ وہ رجم کی گئی ف ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یارسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوٰۃ علیہ۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یارسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل وکفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو. اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ یامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضی اللہ عنہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وھو الانزجار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے، رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان علیا رضی اللہ عنہ کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وھذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کملی تھی۔ پس بظاہر کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔

قال الا راسه ووجهه وفرجه لقوله علیه السلام للذی امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجه وهو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شیئ منها بالضرب وذلک اهلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجع الیه وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر اضربوا الراس فان فیه شیطانا قلنا تاویله انه قال ذلک فیمن ابیح قتله ویقال انه ورد فی حربی کان من دعاة الکفرة والاهلاک فیه مستحق۔

سوائے اس کے سر و چہرہ و شرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرمگاہوں کو بچاوے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کلها قائما غیر ممدود لقول علی یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامة الحد علی التشهیر والقیام ابلغ فیه ثم قوله غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعه الضارب فوق راسه وقیل ان یمده بعد الضرب وذلک کله لا یفعل لانه زیادة علی المستحق۔ اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کوڑا اس کے بدن پر مار کر گھسیٹے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے فسے یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔ وان کان عبدا جلده خمسین جلدة لقوله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمة فیکون منقصا للعقوبة لان الجنایة عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی۔ ع۔) ہو تو اس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادیوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کرے گا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی ف سے پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز ہیں پھر اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والرجل والمرأة فی ذلک سواء لان النصوص تشملها۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأة لا ینزع من ثیابها الا الفرو والحشو لان فی تجریدها کشف العورة والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونهما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسة لما روینا ولانه استر لها۔ اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لها فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیه السلام حفر للغامدیة الی ثندوتها وحفر علیؓ لشراحة الهمدانیة وان ترک لا یضره لانه علیه السلام لم یامر بذلک وهی مستورة بثیابها والحفر احسن لانه استر ویحفر الی الصدر لما روینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔

اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه علیه السلام ما حفر لماعز۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا ف سے چنانچہ ابوسعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم نے اس کو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لہٰذا ابن الہمام نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی با اعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ولان مبنی الاقامة علی التشهیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے ف سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولیشهد عذابهما طائفة من المومنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساک غیر مشروع - اور باندھنا اور رکنا مشروع نہیں ہے ف لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے۔ کمافی العنایۃ - ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعی له ان یقیمه لان له ولایۃ مطلقۃ علیه کالامام بل اولی لانه یملک من التصرف فیه مالا یملکه الامام فصار کالتعزیر ولنا قوله علیه السلام اربع الی الولاۃ فذکر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالیٰ لان المقصد منه اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزیر لانه حق العبد ولهذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنه - اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مولی کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولی کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولی کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تعزیر کے ہوگیا (اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی وابن ابی شیبہ نے حسن بصری وعطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کردے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف۔ امام مالک وشافعیؒ نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہے یعنی بیاہی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو فروخت کردو اگرچہ ایک لٹے بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مرجائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اس کو فروخت کردو۔ رواہ ابوداؤد۔ ابوحنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافعہ کرو پس اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں

کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے مملوک کو سخت ایذا پہنچاوے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالراى متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطى الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزناء والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعیؒ يخالفنا فى اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف فى رواية لهما ما روى ان النبى رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر فى الدخول الايلاج فى القبل على وجه يوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهى حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تتكامل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب فى الصبية لقلة رغبتها وفى المنكوحة المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فى الدين وابو يوسفؒ يخالفنا فى الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد۔ اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الٰہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زناء کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہو تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زناء کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے۔

تو یہ کل باتیں اس کو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے رواہ اسحٰق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محصنہ نہ ہو گی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغہ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہو گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محصن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہے ف یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محصن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام لم يجمع ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه۔ اور محصن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہیں ہے۔ قال ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا جعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه الان

یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر مایری وذلک تعزیر وسیاستہ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابہؓ اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی ندار د ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا الآیۃ درے کو سزائے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فار کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہو جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبہ سے اس کی حیاداری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہو جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کردے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعض حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض — اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔ (اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الہلاک ولہذا لایقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملها کیلا یؤدی الی هلاک الولد وهو نفس محترمة۔ اور اگر حاملہ عورت نے زناء کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدها الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسها ای ترتفع یرید به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفة رح انه یؤخر الی ان یستغنی ولدها عنها اذا لم یکن احد یقوم بتربیته لان فی التاخیر صیانة الولد عن الضیاع وقد روی انه علیه السلام قال للغامدیة بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینة کیلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع منه عامل فلا یفید الحبس واللّٰه اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہو) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اس کے دروں کی حد میں تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی واحمد کے نزدیک سو قمچیوں کا ایک گٹھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایکبارگی اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبادہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جس نے ایک عورت سے زناء کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو۔ پس لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قمچیوں کا ایک گٹھا باندھ کر ایک بار اس کو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لایوجبہ

یہ باب ایسی وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المراۃ فی القبل فی غیر الملک وشبھۃ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ ف اور مترجم نے اس کی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرما دیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری عن الملک وشبھتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبھات ثم الشبھۃ نوعان شبھۃ فی الفعل وتسمی شبھۃ اشتباہ وشبھۃ فی المحل وتسمی شبھۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولابد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق

ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وھو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی الثانیۃ فشبھۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وھی فی العدۃ وبائنا بالطلاق علی مال وھی فی العدۃ وام ولد اعتقھا مولاھا وھی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الحدود ففی ھذہ المواضع لاحد اذا قال ظننت انھا تحل لی ولو قال علمت انھا علی حرام وجب الحد والشبھۃ فی المحل فی ستۃ مواضع جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممھورۃ فی حق الزوج قبل القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الرھن ففی ھذہ المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انھا علی حرام ثم الشبھۃ عند ابی حنیفۃؒ تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وھو عالم بہ وعند الباقین لا تثبت اذا علم بتحریمہ ویظھر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ھذا۔

اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کر دو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً" اگر ایک عورت کو اندھیری رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعل ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دے کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھ پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے)

پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدون اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زناء کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیئے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہ میں وطی کرنا محض زناء ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کی طرف راجع ہے یعنی کہا کہ یہ امر مجھ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہ میں محض زناء نہیں ہے۔ پس شبہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی ودادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اس سے وطی کی۔ ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ع د۔ پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہ کے چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی۔ سوم یہ کہ بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے۔ پس ان مواقع پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔

ومن طلق امراته ثلثا ثم وطیها فی العدة وقال علمت انه علی حرام حد لزوال الملك المحلل من کل وجه فتکون الشبهة منتفیة وقد نطق الکتاب انتفاء الحل وعلی ذلك اجماع ولا یعتبر قول المخالف فیه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لی لا یحد لان الظن فی موضعه لان اثر الملك قائم فی حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه فی اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقیام بعض الآثار فی العدة۔ اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی (یعنی اگر محصن ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سو درے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہ بالکل نادر ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی حالت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے۔ ولا حد على من وطی جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لانها تشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجلة۔ اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالك لابيك۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدری دادا کے بارے میں بھی قائم ہے ف۔ یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطی جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها علي حرام حد وكذا العبد اذا وطی جارية مولاه لان بين هولاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت انه يحل لي والفحل لم يدع في الظاهر لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زناکاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زناکاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوی نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا ۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہہ حلت کو بھی گنجائش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطیہا لاحد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رض وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وھو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرھا فی اول الوھلۃ فصار کالمغرور ولایحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف رح لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یا اثر نہیں ملا لیکن اسی پر اجماع ہے ف ع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں اپنی زوجہ وغیر زوجہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کرے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت معدوم ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف رح سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امرأۃ علی فراشہ فوطیہا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وھذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرھا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاھا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سو رہا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امرأۃ لایحل لہ نکاحہا فوطیہا لایجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعیؒ علیه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم یصادف محله فیلغو كما اذا اضیف الی الذكور وهذا لان محل التصرف ما یكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهی من المحرمات ولابی حنیفةؒ ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما یقبل مقصوده والانثی من بنات بنی آدم قابلة للتوالد وهو المقصود فكان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحل فیورث الشبهة لان الشبهة ما یشبه الثابت لا نفس الثابت الا انه ارتكب جریمة ولیس فیها حد مقدر فیعزر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی ولیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری وزفرؒ کا قول ہے) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہائے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم ہیں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہئیے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ شبہہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیر دی جائے گی ف سے ولیکن اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے المضمرات۔ لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولی ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاوے رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزا لئے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہے تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجۂ اولی ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت وخلاف فطرت کا فرق معارض لیشدت فحش ہے واللہ تعالی اعلم۔ ومن وطی اجنبیة فیما دون الفرج یعزر لانه منكر لیس فیه شیء مقدر ومن اتی امرأة فی الموضع المكروه او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیه عند ابی حنیفةؒ ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا هو كالزنا فیحد وهو احد قولی الشافعیؒ وقال فی قول یقتلان بكل حال لقوله علیه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولهما انه فی معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مشتهی علی سبیل الكمال علی وجه تمحض حراما القصد سفح الماء وله انه لیس بزنا لاختلاف الصحابة فی موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنكیس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلك ولا هو فی معنی الزنا لانه لیس فیه اضاعة الولد واشتباه الانساب وكذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواه محمول علی السیاسة او علی المستحل الا انه یعزر عنده لما بینا ہ۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج ومقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان نے خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زناء کے ہے تو حد ماری جائے گی (یعنی محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے وکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو۔ (رواہ احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زناء کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر منی بہانا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت درحقیقت زناء نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زناء نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زناء کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس کو تعزیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زناء سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر رض سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر ان سے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے رواہ النسائی۔

اور حضرت ابو بکر رض نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروا دی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ع۔

ومن وطی بھیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فرط الشبق ولہذا لا یجب سترہ الا انہ یعزر لما بینا والذی یروی انہ تذبح البھیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ

ولیس بواجب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا ولیکن وطی کنندہ کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلا دیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اس کا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے ولیکن تعزیر دی جائے گی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو لواطت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کر ڈالو اور چوپایہ کو بھی قتل کر ڈالو۔ پس ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا ولیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور بیہقی نے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ ف۔ ع۔

ومن زنی فی دار الحرب او فی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعیؒ یحد لانہ التزم باسلامہ احکامہ اینما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لایقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود ھو الانزجار وولایۃ الامام منقطعۃ فیہما فیعری الوجوب عن الفائدۃ ولایقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبۃ فلا تنقلب موجبۃ ولو غزی من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالخلیفۃ وامیر المصر یقیم الحد علی من زنی فی معسکرہ لانہ تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریۃ لانہ لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے لڑائی ہے یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک حد ماری جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لئے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بے فائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ فحش کام جس وقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکرگاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے ف۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے بھی قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

قائم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیة او زنی ذمی بحربیة یحد الذمی والذمیة عند ابی حنیفة ولا یحد الحربی والحربیة وهو قول محمد فی ذمی یعنی اذا زنی بحربیة فاما اذا زنی الحربی بذمیة لا یحدان عند محمد وهو قول ابی یوسف وقال ابو یوسف یحدون کلهم وهو قوله الآخر لابی یوسف ان المستامن التزم احکامنا مدة مقامه فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمها مدة عمره ولهذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه یعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل لحاجة کالتجارة ونحوها فلم یصر من اهل دارنا ولهذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی به وانما التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع فی الانصاف یلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد وهو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له علی ما نذکره ان شاء اللہ تعالی فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعه فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیره اذا زنی البالغ بصبیة او مجنونة وتمکین البالغة من الصبی والمجنون ولابی حنیفة فیه ان فعل الحربی المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات علی ما هو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع علی اصلنا والتمکین من فعل هو زنا موجب للحد علیها بخلاف الصبی والمجنون لانهما لا یخاطبان ونظیر هذا الاختلاف اذا زنی المکره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد لا تحد۔ **اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا** اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لے کر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت محدودہ نہ ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کو التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھ پر لازم ہو گا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق میں بھی ممتنع ہو بایں کہ درصورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لے کر آیا اس کا بدفعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمیہ عورت ایسا ہے برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہوگی ف‍ کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا زنی الصبی او المجنون بامراۃ طاوعتہ فلا حد علیہ ولا علیھا وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ وان زنی صحیح بمجنونۃ وصغیرۃ تجامع مثلھا حد الرجل خاصۃ وھذا بالاجماع۔

اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صغیرہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے ف‍ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لھما ان العذر من جانبھا لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فکذا العذر من جانبہ وھذا لان کلا منہ مواخذ بفعلہ ولنا ان فعل الزناء یتحقق منہ وانما ھی محل الفعل ولھذا یسمی ھو واطیا وزانیا والمراۃ موطوءۃ ومزنیا بھا الا انھا سمیت زانیۃ مجازا تسمیۃ للمفعول باسم الفاعل کالراضیۃ فی معنی المرضیۃ اولکونھا مسببۃ بالتمکین فیتعلق الحد فی حقھا بالتمکین من قبیح الزناء وھو فعل من ھو مخاطب بالکف عنہ وموثم علی مباشرۃ وفعل الصبی لیس بھذہ الصفۃ فلا یناط بہ الحد۔ زفرؒ و شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں۔ اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہوجاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اکرهه السلطان حتی زنی فلاحد علیه وکان ابوحنیفةؒ یقول اولا یحد وهو قول زفرؒ لان الزنا من الرجل لایکون الا بعد انتشار الآلة وذلك دلیل الطواعیة ثم رجع عنه فقال لاحد علیه لان سببه الملجئ قائم ظاهرا والانتشار دلیل متردد لانه قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعا لا طوعا کما فی النائم فاورث شبهة وان اکرهه غیر السلطان حد عند ابی حنیفةؒ وقالا لایحد لان الاکراه عندهما قد یتحقق من غیر السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه یتحقق من غیره وله ان الاکراه من غیره لایدوم الا نادرا لتمکنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمین وتمکنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لاحکم له فلایسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لایمکنه الاستعانة بغیره ولا الخروج بالسلاح علیه فافترقا۔

اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بخواہش خاطر ایسا کیا۔ پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گرداننے میں تردد ہے کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہوجاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد وارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہہ پیدا ہوگیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان و غیر سلطان میں فرق ہوگیا۔ ومن اقر اربع مرات فی مجالس مختلفة انه زنی بفلانة وقالت هی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلاحد علیه وعلیه المهر فی ذلك لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وهو یقوم بالطرفین فاورث

شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زناء کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زناء کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزناء لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة فصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورثت شبهة - ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زناء کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زناء کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زناء کرنے کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا۔ یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زناء کر کے اس کی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہوگیا ف - یعنی پہلی صورت میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کانی باندی باقی ہے قال وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالاموال لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى - اور جو

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الٰہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سب سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف ان بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرلے گا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا) علماء نے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم بھی مثل ان حدود کے ہوگیا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہیں ف۔ اس باب سے متعلق چند فروع سرسری بیان کئے جاتے ہیں چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا، اقرار سے ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ "مرد عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈیاں نزدیک" ہو کر دخول کے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید یہاں کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہے۔ اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خالص اللہ تعالےٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہوگیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید زنا میں جاکے اس کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کو قتل کردیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاء سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مریض پر درے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے مایوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کردی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اس نے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہے۔ ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اس کی منکوحہ دونوں بصفت احصان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہوجانے سے اس کا احصان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجردی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض

سے استبرا کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کے پسر بالغ کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہو گی شبہہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعوی کرنا معتبر ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعوی کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہو گی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعوی کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہو گی۔ الجوہرہ۔ د اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہو گی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہو گی جیسے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ت۔ د۔

باب الشہادة علی الزنا والرجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال وان شھد الشھود بحد متقادم لم یمنعھم عن اقامتہ بعدھم عن الامام لم تقبل شھادتھم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گزشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنے ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر مثل دیگر مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت) تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے ف۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعوی کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر. واذا شھد علیہ الشھود بسرقة اوبشرب خمر او بزنا بعد حین لم یوخذ بہ وضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خوری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہوگی پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شراب خوری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بدبو زائل ہو گئی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاضیخان۔ بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر رہے تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحدود خالصة حقاللہ تعالی تبطل بالتقادم خلافاللشافعی وھو یعتبرھا بحقوق العباد و بالاقرار الذی ھو احدی الحجتین ولنا ان الشاھد مخیر بین

الحسنین من اداء الشهادة والستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلك لضغینة هیجته ولعداوة حرکته فیتهم فیها وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسه فحد الزناء وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالی حتی یصح الرجوع عنها بعد الاقرار فیکون التقادم فیه مانعا وحد القذف فیه حق العبد لما فیه من دفع العار عنه ولهذا لا یصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غیر مانع فی حقوق العباد لان الدعوی فیه شرط فیحمل تاخیرهم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوی لیست بشرط فیه لانه خالص حق الله تعالی علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار علی کون الحد حقا لله فلا یعتبر وجود التهمة فی کل فرد ولان السرقة تقام علی الاستسرار علی غرة عن المالك فیجب علی الشاهد اعلامه وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم التقادم کما یمنع قبول الشهادة فی الابتداء یمنع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتی لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیه الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشهر فانه قال بعد حین وهکذا اشار الطحاوی رح وابو حنیفة رح لم یقدر فی ذلك وفوضه الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو روایة عن ابی حنیفة وابی یوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم یکن بین القاضی وبینهم مسیرة شهر اما اذا کان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا یتحقق التهمة والتقادم فی حد الشرب کذلك عند محمد رح وعندهما یقدر بزوال الرائحة علی ما یاتی فی بابه ان شاء الله تعالی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عزوجل ہیں وہ دیر ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر گواہوں سے ثبوت ہوا تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کردے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہوجائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا وشراب خوری وچوری خالص حق اللہ عزوجل ہیں حتی کے بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہوجانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہوجانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعویٰ نہ دار دیکھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہاں مال سرقہ کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو یعنی گواہی قبول نہ

ہونا یعنی کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الہی ہو) تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جانا شرط نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا۔ (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد ماری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد حین اور رحین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی فوراً قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے مانع ہوا یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہ ہوگی اور شرابخوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔ چنانچہ شراب خواری کے باب میں انشاء اللہ تعالی آوے گا فـــ اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد اپنی زناء کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔

واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزناء وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زناء کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں کا مال چرایا ہے حالانکہ فلاں شخص غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی نہ ہوگا حالانکہ چوری میں دعوی شرط ہے اور زناء میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعوی ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں فـــ تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زناء جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی

تہمت لگنے کے قبول نہ ہوگی۔ وان شھدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونھا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔ لاحتمال انھا امرأتہ او امتہ بل ھو الظاھر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شھد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرھھا واخران انھا طاوعتہ درئ الحد عنھما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وھو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقھما علی الموجب وتفرد احدھما بزیادۃ جنایۃ وھو الاکراہ بخلاف جانبھا لان طواعیتھا شرط تحقق الموجب فی حقھا ولم یثبت لاختلافھما ولہ انہ اختلف المشھود علیہ، لان الزنا فعل واحد یقوم بھما ولان شاھدی الطواعیۃ صارا قاذفین لھما وانما یسقط الحد عنھما بشھادۃ شاھدی الاکراہ لان زنارھا مکرھۃ یسقط احصانھا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہو گئے۔ (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا بہ مجبوری زنا کرانا اس کے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شھد اثنان انہ زنی بامرأۃ بالکوفۃ واخران انہ زنی بھا بالبصرۃ درئ الحد عنھما لان المشھود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المکان ولم یتم علی کل واحد منھما نصاب الشھادۃ ولا یحد الشھود خلافا لزفر رح لشبھۃ الاتحاد الصورۃ والمرأۃ۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائے گی

کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں زفر کا خلاف ہے۔ وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان یشهد کل اثنین علی الزنا فی زاویة وهذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقة وجه الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویة والانتهاء فی زاویة اخری بالاضطراب او لان الواقع فی وسط البیت فیحسبه من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فیشهد بحسب ما عنده۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت۔ دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتداء ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شهد اربعة انه زنی بامرأة بالنخیلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنی بها عند طلوع الشمس بدیر هند درئ الحد عنهم جمیعا اما عنهما فلانا تیقنا بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشهود فلاحتمال صدق کل فریق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع نخلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہم کو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شهد اربعة علی امرأة بالزنا وهی بکر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارة ومعنی المسألة ان النساء نظرن الیها فقلن انها بکر وشهادتهن حجة فی اسقاط الحد ولیس بحجة فی ایجابه فلهذا اسقط الحد عنهما ولا یجب علیهم اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شهد اربعة علی رجل بالزنا وهم عمیان او محدودون فی قذف او احدهم عبد ومحدود فی قذف فانهم یحدون ولا یحد المشهود علیه لانه لا یثبت بشهادتهم المال فکیف یثبت الحد وهم لیسوا من اهل اداء الشهادة والعبد لیس باهل للتحمل والاداء فلم یثبت شبهة الزنا لان الزنا یثبت بالاداء۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جائے گی (بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ت) اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہ ہوا بلکہ تہمت ہوا لہٰذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے۔ وان شھدوا بذلك وھم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اھل الاداء والتحمل وان کان فی ادائه نوع قصور لتھمة الفسق ولھذا لو قضی القاضی بشھادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشھادتھم شبھة الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتھمة الفسق یثبت شبھة عدم الزنا فلھذا امتنع الحدان وسیاتی فیه خلاف الشافعیؒ بناء علی اصله ان الفاسق لیس من اھل الشھادة فھو کالعبد عنده۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہٰذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہٰذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے ف۔ پھر ان فاسقوں سے حد قذف جبھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشھود عن اربعة حدوا لانھم قذفة اذ لاحسبة عند نقصان العدد وخروج الشھادة عن القذف باعتبارھا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شھد اربعة علی رجل بالزنا فضرب بشھادتھم ثم وجد احدھم عبدا او محدودا فی قذف فانھم یحدون لانھم قذفة اذ الشھود ثلثة۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ ولیس علیھم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیته علی بیت المال وھذا عند ابی حنیفة وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمه الله معناه اذا کان جرحه وعلی ھذا الخلاف اذا مات من الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیره فیضاف الی شھادتھم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وھو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالھم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفةؒ

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى فى الضارب وهو قلة هداية فاقتصر عليه الا انه لا يجب عليه الضمان فى الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة ۔

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مرگیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وعلی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرمانہ دیں۔ اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم وقصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آوے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها ۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ف اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم وبیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رد کر دی جائے گی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی ۔ فان جاء الاولون فشهدوا على

الحادثة فی ذلک امکان لم یحد ایضا معناہ شهدوا علی ذلک الزناء بعینه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع فی عین هذه الحادثة اذهم قائمون مقامهم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشهود لان عددهم متکامل وامتناع الحد عن المشهود علیه لنوع شبهة وهی کافیة لدرء الحد لا لایجابه **پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی** گواہوں نے آکر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصلی گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کر دی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ اس پر سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ واذا شهد اربعة علی رجل بالزناء فرجم فکلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقی من یبقی بشهادته ثلثة ارباع الحق فیکون الفائت بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعیؒ یجب القتل دون المال بناء علی اصله فی شهود القصاص وسنبینه فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذهب علمائنا الثلثةؒ وقال زفرؒ لا یحد لانه ان کان الراجع قاذف الحی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فهو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجة فینفسخ ما یبتنی علیه وهو القضاء فی حقه فلا یورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غیره لانه غیر محصن فی حق غیره لقیام القضاء فی حقه - **اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ** سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے ہیں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھر اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا۔ ع۔)

اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہؒ وصاحبینؒ کا قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا کہ اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے شبہہ پیدا ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اس کی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی بہتان لگانا ٹھہرائی جائے گی اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم قاضی بہابر قائم ہے ف۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اس وقت ہوگا کہ اس نے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اس کی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اگر مرحوم کی زندگی میں قذف ٹھہرا تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہوسکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہوجانے کے بعد قذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زنا کار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو خواہ بنظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جس کی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی۔ ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگادے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی۔ م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منہم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشہود علیہ وقال محمد یحد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفرؒ یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون ۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہوگئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مار دینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی۔ اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہوجاتی ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائے گی۔ فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم فلا شئی علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہو شہادۃ الاربع ۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اخرحدا

او غرما ربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف ۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے ۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم نے بیان کی (یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے) اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے ۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال وقیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں ۔ پس اس کو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل تبلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا ۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عمداً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی ۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کار آمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں ۔ پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی ۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ تم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے) پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے ۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہوگیا لیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوڑے گی۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم ويجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل۔
اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسانا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کرڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا درحالیکہ اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں اداکرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ فان رجم ثم وجد واعبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم ياتمر امره۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مرحوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلادنے اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے ف۔ لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفتح۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زناء کی گواہی دی پس اسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی زوجہ ہے جو قبل زنار کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجم کیاجائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجعت کا اختیار ہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہوجائے گا۔ فان لم تکن ولدت منه وشهد علیه بالاحصان رجل وامراتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علی اصله ان شهادتهن غیر مقبولة فی غیر الاموال وزفر رح یقول انه شرط فی معنی العلة لان الجنایة یتغلظ عنده فیضاف الحکم الیه فاشبه حقیقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فیه فصار کما اذا شهد ذمیان علی ذمی زنی عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنار فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحمیدة وانها مانعة من الزنار علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلة وصار کما اذا شهدوا به فی غیر هذه الحالة بخلاف ما ذکر لان العتق یثبت بشهادتهما وانما لایثبت بسبق التاریخ لانه ینکره المسلم او یتضرر به المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے اس پر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیاجائے گا۔ اس میں زفرؒ وشافعیؒ کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفرؒ کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زناء زیادہ سخت ہوجاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا تو جیسے زناء میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زناء کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنار کے آزاد کردیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصائل حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنار سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنار کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کرکے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفرؒ نے ذکر کیا کیونکہ وہاں آزادی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی ولیکن زناء سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھادے گا فسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شهود الاحصان لایضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفرؒ کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

۵

باب حدّ الشّراب

یہ باب نشہ، شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه - جس شخص نے شراب پی یعنی وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شرابخوری کی حد یعنی اسّی درّے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر میں بیہوشی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پئے تو بھی حد ماری جائے گی۔ ت د۔) اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب، خمر پیئے اس کو درّے مارو پھر اگر دوبارہ پئے پھر درّے مارو، اسے پھر اگر تیسری بار پئے پھر درّے مارو پھر اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوع ہے۔ رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابوداؤد ونسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد۔ بالجملہ علمائے سلف وخلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اس طرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے۔ ف ت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزناء وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره كما قيل شعر۔ يقولون لي انك شربت مدامة ❊ فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا ❊ وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة

علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لایبطلہ عند محمد کما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ وعندہما لایقام الحد الاعند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ ولااجماع الابرای ابن مسعود وقد شرط قیام الرائحۃ علی مارویناہ۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جاننا چاہیئے کہ دیر ہوجانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہوجانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا ؎

مجھ سے کہتے ہیں تونے پی ہے شراب میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابویعلی بحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اثر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔ اور سیب وشراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہوجانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر اوپر گزری اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصۂ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو جھٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ رواہ البخاری ورواہ مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو پائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز نکلوا کر درے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحیی الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابوماجد حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابوماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑ گئی۔ لوگوں نے اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے ولیکن جواہر حنفیہ میں مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحیی الجابر سے پوچھا کہ ابوماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ہم میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آتے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذہ الشھود وریحھا یوجد منہ اوھو سکران فذھبوا بہ من مصر الی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان ینتھوا بہ حد فی قولھم جمیعا لان ھذا عذر کبعد المسافۃ فی حد الزنا والشاھد لایتھم بہ فی مثلہ ومن سکر من النبیذ حد لما روی ان عمر رض اقام الحد علی اعرابی سکر من النبیذ ونبین الکلام فی حد السکر ومقدار حدہ المستحق علیہ ان شاء اللہ تعالٰی - پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوئے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولاحد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر او تقیاھا لان الرائحۃ محتملۃ وکذا الشرب قد یقع عن اکراہ واضطرار فلا یحد السکران حتی یعلم انہ سکر من النبیذ وشربہ طوعا لان السکر من المباح لایوجب الحد کالبنج ولبن الرماک وکذا شرب المکرہ لایوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا یحد حتی یزول عنہ السکر تحصیلا لمقصود الانزجار۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابۃ رض یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنا علی ما مر ثم یجرد فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رح انہ لایجرد اظہارا للتخفیف لانہ لم یرد بہ نص ووجہ المشہور انا اظہرنا التخفیف مرۃ فلا یعتبر ثانیا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسّی درے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے ف سے حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو لیکن صرف ایک دو قطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیذ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسّی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے

اتارے جائیں۔ وان کان عبداً فحده اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔
ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانه خالص حق اللہ تعالٰی۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الٰہی ہے۔
ویثبت الشرب بشهادة شاهدین ویثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف انه یشترط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السرقة وسنبینها هناک انشاء اللہ تعالٰی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سرقہ کے باب میں انشاءاللہ تعالٰی بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیه شهادة النساء مع الرجال لان فیها شبهة البدلیة وتهمة الضلال والنسیان۔ اور شرابخواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی تہمت ہے۔ والسکران الذی یحد هو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعیف هذا عند ابی حنیفة رح وقالا هو الذی یهذی ویختلط کلامه لانه هو السکران فی العرف والیه مال اکثر المشائخ رح وله انه یوخذ فی اسباب الحدود باقصاها درءًا للحد ونهایة السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبه التمییز بین شئ وشئ وما دون ذلک لا یعری عن شبهة الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعیؒ یعتبر ظهور اثره فی مشیته وحرکاته واطرافه وهذا یتفاوت فلا معنی لاعتباره۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جاتی ہے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہے کیونکہ امامؒ کی دلیل ضعیف ہے۔ مف)
اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و ہاتھ و پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فتسے یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہ ہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیئے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ بھنگ۔ وچرس و افیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی بلکہ تعزیر دیا جائے گا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایۃ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم تر ہے اور افیون وچرس سرد وخشک ہیں پس ان کی حرمت بوجہ تخدیر وتغیر کے ہے یعنی اعضا کو بےحس کرنا اور حواس میں فتور ڈالنا بدلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لا تبین منہ امراتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وھذا قول ابی حنیفۃ ومحمد وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائے گا وف لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف!

یہ باب زناء کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زناء کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود بتک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امراۃ محصنۃ بصریح الزناء وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین

یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوھم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وھو اشتراط اربعۃ من الشھداء وھو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درے مارے گا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالےٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو آخر تک ۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اس کی جانب اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائیں ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے ف اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعوےٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالےٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر یہ آیات سنائیں اور ممبر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوےٰ پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائے گی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اس کی پوستین اور زیادہ روئی بھرا کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوٹ کا اثر نہیں پہنچے گا۔ فان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منھما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔

اور محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہو جاتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفیف نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وھذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لاعن غیرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے ف۔ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا۔ ت۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لایحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابھتہ اباہ فی اسباب المروۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لایحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتھا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محصنہ مر چکی ہے پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محصنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زناکاری کا بہتان لگایا ف بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البنایہ۔

ولا یطالب بحد القذف للمیت الامن یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وھو الولد لان العار یلحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ معنی وعند الشافعی یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی مانبین وعندنا ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولھذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر۔ اور میت کے واسطے حد قذف کا مطالبہ

کوئی نہیں کرسکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب وعار لاحق ہو اور وہ باپ وفرزند ہے یعنی اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی وان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہٰذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے۔ واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنه الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا لزفر ہو یقول القذف یتناوله معنی الرجوع العار الیه ولیس طریقه الارث عندنا فصار کما اذا کان متنا ولا له صورة ومعنی ولنا انه عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وهذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع تعبیرا علی الکمال ثم یرجع هذا التعبیر الکامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اهلیة الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم یوجد التعبیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔

جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ شرم وعار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر وباطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حدقذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور لیسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امه الحرة ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امه الحرة المسلمة لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنه ولهذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ ولو کان لها ابن من غیرہ له ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولی بہ سبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا اختیار ہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز نداردہے ف ہے لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولی نے کہا ہے رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعیؒ لا یبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عنده وعندنا لایورث ولاخلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آیة حق الشرع وبکل ذلک تشهد الاحکام واذا تعارضت الجهتان فالشافعیؒ مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلك عکسه لانه لاولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وهذا هو الاصل المشهور الذی یتخرج علیه الفروع المختلف فیها منها الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانه لایصح عفو المقذوف عندنا ویصح عنده ومنها انه لایجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعنده لایجری وعن ابی یوسفؒ فی العفو مثل قول الشافعیؒ ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہوجائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہوجاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالی ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے وشافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور ازانجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کر دے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور ازانجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہٰی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اوّل اظہر ہے ف سے اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعه لان للمقذوف فیه حقا فیکذبه فی الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مکذب له فیه۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانه یراد به التشبیه فی الاخلاق او عدم الفصاحة وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بداخلاقی میں یا فصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکور سے کہ بداخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانه یراد به التشبیه فی الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے ف یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارۂ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کرکے کہا کہ فهی امکم یا بنی ماء السماء۔ یعنی اے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الی عمه او خاله او الی زوج امه فلیس بقاذف لان کل واحد من هؤلاء یسمی ابا اما الاول فلقوله تعالیٰ نعبد الٰهك واله اٰبائك ابراهیم واسمٰعیل واسحٰق واسمٰعیل کان عماله والثانی لقوله علیه السلام الخال اب والثالث للتربیة۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبد الٰهك واله اٰبائك ابراهیم واسمٰعیل واسحٰق۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسمٰعیل واسحاق علیہ السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمٰعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے اولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایحد لان المھموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امراۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل ۔ وذکر الجبل یقررہ مرادا ولھما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مھموزا ایضا لان من العرب من یھمز الملین المھموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یازانئ زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ھو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لایحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنات بالف کی طرح زنأت بہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہے اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب ہی چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین کرے گا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لآخر یا زانی فقال لابل انت فانما یحد ان معناہ لابل انت زان اذھی کلمۃ عطف یستدرک بھا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور رہو جائے گی۔ ومن قال لامراتہ یا زانیۃ فقالت لابل انت حدت المراۃ ولا لعان لانھما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفھا الحد وفی البدایۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باھل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لھا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منھما لانہ یحتمل انھا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقھا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انھا ارادت زنائی ماکان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وھو المراد فی مثل ھذہ الحالۃ وعلی ھذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منھا فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک پڑ گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد کہ میرا زنا یہی وطی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔

ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کرے گا۔

وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔

والولد ولدہ فی الوجھین لاقرارہ بہ سابقا ولاحقا واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأۃ ومعھا اولاد لا یعرف لھم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفھا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام امارۃ الزنا منھا وھی ولادۃ ولد لا اب لہ ففات العفۃ نظرا الیھا وھی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زناء کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زناء موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جنا جس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزناء۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زناء کی علامت نہیں موجود ہے ف ۔ اگر کہا جاوے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زناء کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطی وطیا حراما فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وھی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی وطیا حراما لعینہ لایجب الحد بقذفہ لان الزنا ھو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ مؤقتۃ فالحرمۃ لغیرہ وابوحنیفۃ رح یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشھور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زناء ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلا وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ زنت فی نصرانیتھا لتحقق الزنا منھا شرعا لانعدام الملک ولھذا وجب علیھا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زناء کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ ار زدہی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وھی مجوسیۃ او امرأتہ وھی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وھی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وھو قول زفرؒ لان الملک زائل فی حق الوطی ولھذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ھی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا ورنہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت، زائل ہے اسی وجہ سے مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ سے یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وھی اختہ من الرضاعۃ لایحد لان الحرمۃ موبدۃ وھذا ھو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کرلی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔

ولو قذف مکاتبا وترک وفاء لاحد علیہ لتمکن الشبھۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃؓ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرگیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہہ پیدا ہو گیا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لاحد علیہ وھذا ابناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینھم عندہ خلافا لھما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لایؤذی فیکون ملتزما ان لایؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زناء کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذاء نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعیؒ تقبل اذا تاب وھی تعرف فی الشھادات۔

اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کرلی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ علی اھل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ھذہ شہادۃ استفادھا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادتہ لانہ شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کردی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی گواہی ذمیوں ومسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کی جائے گی ف ۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہوچکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کرکے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہوجائے گی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسفؒ انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع الاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تتمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کردی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اول اصح ہے ف ۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی ۔ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فھو لذلک کلہ اما الاخیران فلان المقصود من اقامۃ الحد حقا للہ تعالی الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وھذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بہما وقال الشافعیؒ ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وھو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہوجائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب خواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجانے کا احتمال ہے۔
تو دوسری بار میں یہ مقصود ہوجانے کا شبہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد جاری کی گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب خواری سے ملحق ہوگی۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا اوامۃ اوام ولد او کافرا بالزنا عزر لانہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانی الرای الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اسی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے کہ جس قدر چاہے تعزیر دے۔ م۔
ولو قال یا حمار او یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد شتما وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد نظرا الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون سوطا فنقصا منہ سوطا وابو یوسف اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر وہو القیاس وفی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشایخنا ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب اللمس والقبلۃ من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف۔ اور اگر اس کو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علما و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہو گی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں۔
اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچا دی وہ عدل سے تجاوز کرنے والا ہے رواہ البیہقی و محمد مرسلا۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناسی درے رکھے اور یہی زفرؒ کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انہیں کی تقلید کر لی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنیٰ مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زنا کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے ف۔ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الٰہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے رواہ البخاری و مسلم۔ ولیکن امام ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے۔ اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولھذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بڑھا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملہ شرع میں وارد ہے حتی کہ خالی حبس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملانا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے ف۔ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزا کے لئے حد دی جائے گی۔

قال واشد الضرب التعزیر لانه جری التخفیف فیه من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یودی الی فوات المقصود ولهذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائے گی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔ قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة ولانه اعظم جنایة حتی شرع فیه الرجم۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہے اور شراب خواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہے حتی کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے۔ ثم حد الشرب لان سببه متیقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال کونه صادقا ولانه جری فیه التغلیظ من حیث رد الشهادة فلا یغلظ من حیث الوصف۔ پھر حد زنا کے بعد شراب خواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے۔ پھر اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو۔ اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہوگئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائے گی۔ ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لایتقید بشرط السلامة کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فیه والاطلاقات یتقید بشرط السلامة کالمرور فی الطریق وقال الشافعیؒ تجب الدیة فی بیت المال لان الاتلاف خطاء فیه اذ التعزیر للتادیب غیر انه تجب الدیة فی بیت المال لان نفع عمله یرجع الی عامة المسلمین فیکون الغرم فی مالهم قلنا لما استوفی حق الله تعالی بامره صار کان الله اماته من غیر واسطة فلا یجب الضمان۔ اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہے۔ یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکے گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی۔ کیونکہ تعزیر میں تلف کردینا خطاء ہے کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی۔ بلکہ بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تاوان واجب نہ ہوگا ف حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہے م۔

کتاب السرقۃ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشیٔ من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالٰی الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداءً وانتہاءً او ابتداءً لاغیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبرٰی اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ہو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغری مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔
لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالٰی نے فرمایا۔ الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ان شاء اللہ تعالٰی آوے گا یعنی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء وانتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغری میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمۃ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لا شبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالٰی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنایۃ لا تتحقق دونہما والقطع جزاء الجنایۃ ولابد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی التقدیر بربع دینار وعند مالک بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وہو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعی یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وہذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وہی دارئۃ للحد وقد تایّد ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم دراہم یطلق علی المضروبۃ عرفا فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وہو ظاہر الروایۃ وہو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرۃ تبرا قیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ المتعارف فی عامۃ

البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراھم اشارۃ الی ان غیر الدراھم یعتبر قیمتہ بھا وان کان ذھبا ولا بد من حرز لا شبھۃ فیہ لان الشبھۃ دارئۃ وسنبینہ من بعد انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیۃ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون وطفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر تیقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر درہم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مشروط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھرے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ ع) پھر درہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درہموں کے سوائے جو چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر نہ ہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درہم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ۔ السارق والسارقۃ الخ۔ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابی ہریرۃ

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری ومسلم۔

اسی سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ میں ہے رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار میں۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہم نے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی والحاکم۔ اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبدالواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہے کما فی التقریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اس کی اسناد میں محمد ابن اسحق راوی ثقہ ہیں علی الاصح اور یہاں دیگر آثار وروایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر وعائشہ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار دس درہم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ف ع۔ قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف

متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابی حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فتعتبر بالاخرى وهى البينة كذلك اعتبرنا فى الزنا ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به فى القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد فى الاقرار شيأ لانه لا تهمة وباب الرجوع فى حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع فى حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة فى الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی اکثر علما کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا - ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے - اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو جھٹلا دے گا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا فقط یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا - قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما فى سائر الحقوق وينبغى ان يسألهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر فى الحدود ويحبسه لان يسال عن الشهود للتهمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے - قال واذا اشترك جماعة فى سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب فى حقه - اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا ف اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کی توبہ قبول فرما لے۔ رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہدے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سکھلاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہے رواہما فی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرۃ والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشۃ رض قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشیٔ التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکۃ العامۃ التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفۃ تورث الشبہۃ والحدیث یدخل بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما

ذکرنا والاطلاق قولہ علیہ السلام لاقطع فی الطیر وعن ابی یوسفؒ انہ یجب القطع فی کل شیٔ الا الطین والتراب والسرقین وھو قول الشافعیؒ والحجۃ علیہ ماذکرنا۔ جو چیز دارالاسلام میں مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی و گھاس و نرکل و مچھلی و پرند چڑیاں و جانور جو شکار کئے جاتے ہیں اور ہڑتال و گیرو و چونا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیز میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ جس کی جنس اپنی اصل صورت پر مباح پائی جاتی ہے درحالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آدے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اُڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے (اور اسی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کواڑ وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے) پھر مچھلی اور خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہ جائے گا۔ اور پرند میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وجوہ مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لاقطع فی الطیر۔ پرند میں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ وقفا۔ اور ابی یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا سوائے گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعی کا قول ہے اور ان پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر لکڑی کے کواڑ و بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیہ السلام لاقطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمہیأ للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعیؒ یقطع فیہا لقولہ علیہ السلام لاقطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ھو الیابس من الثمر وفیہ القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ اور روٹی۔ ف۔) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی، والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہیں اور بعض نے کہا کہ ودی ہیں اور آنحضرتﷺ نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ و

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گیہوں وشکر چرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ وقفاً ورواہ مالک مرسلاً۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا ف۔ واضح ہو کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرمہ کا شحم ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ کما فی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابوداؤد و نسائی وابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاویؒ نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے ولیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبد اللہ ابن عمروؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت منداس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ جھولی میں لاوے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے نکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں پھر ان میں سے کوئی اس قدر چرا دے جو ڈھال کے دام کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں معہ زیادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص جھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی واحمدؒ نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوارے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھوہارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشتر وہاں تازے ہی چھوہارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر و لا کثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حد دور ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دو چند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گیہوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جریں میں ہوں یا کہیں اور ہوں۔ اور ربا گیہوں میں ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی نہ ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع فی الفاکهة علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الاشربة المطربة لان السارق یتاول فی تناولها الاراقة ولان بعضها اختلاف فیتحقق شبهة عدم المالیة۔ اور نشیلے شربت کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چور یہ کہے گا کہ میں نے ان کو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال نہ ہونے کے شبہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا فی الطنبور لانه من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہے ف یعنی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گویا ندارد ہے۔ ولا فی سرقة المصحف وان کان علیه حلیة وقال الشافعیؒ یقطع لانه مال متقوم حتی یجوز بیعه وعن ابی یوسفؒ مثله وعنه ایضا انه یقطع اذا بلغت الحلیة نصابا لانها لیست من المصحف فیعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الاخذ یتاول فی اخذه القراءة والنظر فیه ولانه لا مالیة له علی اعتبار المکتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلیة وانما هی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیة فیها خمر وقیمة الآنیة تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک و شافعیؒ نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے اور ایک روایت میں ابو یوسفؒ سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درہم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درہم سے بھی زائد ہے ف تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصلی مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار اولی لانه یحرز بباب الدار ما فیها ولا یحرز بباب المسجد ما فیه حتی لا یجب القطع بسرقة متاعه۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھ کر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے۔

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتاول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذى عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبة اباحة الكسر وعن ابى يوسف رح انه ان كان الصليب فى المصلى لا يقطع لعدم الحرز وان كان فى بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اس کے اگر ایسا درم چرایا جس پر تصویریں ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ درم عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع على سارق الصبى الحر وان كان عليه حلى لان الحر ليس بمال وعليه من الحلى تبع له ولانه يتاول فى اخذه الصبى اسكاته او حمله الى موضعة وقال ابو يوسف رح يقطع اذا كان عليه حلى هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف فى صبى لا يمشى ولا يتكلم كيلا يكون فى يد نفسه۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اس پر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زیور ہے وہ اس کے تابع ہے اور اس لئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھا لیا یا اس کے دودھ پلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا۔ وعلیٰ ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہو۔ ف اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع فى سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ويقطع فى سرقة العبد الصغير لتحققها بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء فى اعتبار يده وقال ابو يوسف رح لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه آدمى من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الآدمية۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہ ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رح و محمد کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہوجائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملادیئے گئے ہیں فسے تو ملانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہٰذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جوان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ھو الکاغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ کتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصلی مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہوگیا۔ ولا یقطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح آخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اسواسطے کہ لوگوں میں کمیاب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا ولا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت وزبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب ونفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوگئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی وابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہوگئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اسمیں ساخت[1] اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے۔ اب بغدادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی مع۔ اور ہندوستان کی سینل پائی۔ م۔ کیونکہ انمیں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہو اور جبہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گراں نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی ف۔ ولیکن شروح جامع صغیر میں ہلکا و بھاری میں کوئی فرق وتفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے فتح۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب ومختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

[1] یعنی ساخت کی وجہ سے اسکی قدر عزیز مال النفیس کے نہیں ہوئی بلکہ تھوڑی سی محنت سے اسکی قدر ہے اسی کے ساتھ ترجیح ماتکیہ ۱۲ع

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فتسہ خائن وہ ہے کہ جس کو امانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کرلی اور منتہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کرلے جاتی پھر انکار کرجاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبدالرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ وابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ف ر ع۔ ولا قطع على النباش وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال ابويوسف والشافعیؒ عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت فى ملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل فى المقصود وهو الانزجار لان الجناية فى نفسها نادرة الوجود ومارواه غير مرفوع اوهو محمول على السياسة وان كان القبر فى بيت مقفل فهو على الخلاف فى الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت فى القافلة وفيه الميت لما بيناه۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن چورایا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ م ع ت۔)

اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث ابویوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھڑی میں ہو تو صحیح قول میں اس کا
کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل
پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ ع م ۔ ولا یقطع السارق من
بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا ۔ جس نے
بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ
خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم
ہے۔ ومن له على آخر دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه
سواء استحسانا لان التاجيل لتاخير المطالبة وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير
شريكا فيه ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، زید کے خالد پر پندرہ درم آتے ہیں
پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرا لیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ
یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں
برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی
قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا ف یہ اس وقت ہے
کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منه عروضا قطع لانه ليس له ولاية الا
استيفاء منه الا بيعا بالتراضي وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له ان ياخذه عند بعض العلماء
قضاء من حقه او رهنا بحقه قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال الدعوى
به حتى لو ادعى ذلك درء عنه الحد لانه ظن في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قيل
يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد ۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار
کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب
سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا
جائے گا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن
کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار
نہ ہوگا جب تک اس کے ساتھ دعوی متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اس سے حد دور
کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ
اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف اور چاہئے کہ
محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع
والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه
من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من
السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من

بعد ان شاء اللہ تعالٰی وبالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبهۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وهو القطع فیه بخلاف ما ذکر لان الملک قد اختلف باختلاف سببه ولان تکرار الجنایۃ منه نادر لتحمله مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وهو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرا دے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پھر پورے طور پر مثل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہوچکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالٰی معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کرگئی یعنی وہ مال محترم ہوگیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہوگئی کیونکہ سبب مختلف ہوگیا۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی ف حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غزلا فسرقه وقطع فردۃ ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العین قد تبدلت ولهذا یملکه الغاصب به وهذا هو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبهۃ الناشئۃ من اتحاد المحل والقطع فیه فیجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہوگیا ہو جیسا کہ مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کپڑا بننے کے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہوگیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کرکے اس کا کپڑا بنا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوئی۔

فصل فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ لم یقطع فالاول وھو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولھذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینۃ الظاھرۃ منھا بخلاف الصدیق لانہ عاداہ بالسرقۃ وفی الثانی خلاف الشافعی لانہ الحقھا بالقرابۃ البعیدۃ وقد بیناہ فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آویں لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیئے کہ قطع نہ کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہیئے کہ قطع کیا جاوے اعتبارا للحرز وعدمہ باعتبار حرز وعدم حرز کے ف یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے۔ اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیئے م۔ وان سرق من امہ من الرضاعۃ قطع۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے۔ ف یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لانہ یدخل علیھا من غیر استیذان وحشمۃ بخلاف الاخت من الرضاعۃ لانعدام ھذا المعنی فیھا عادۃ وجہ الظاھر انہ لا قرابۃ والمحرمیۃ بدونھا لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شھوۃ والاقرب من ذلک الاخت من الرضاعۃ وھذا لان الرضاع قلما یشتھر فلا بسوطۃ تحرزا عن موقف التھمۃ بخلاف النسب۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتی کہ اس کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

(کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے)۔

اور اس کا بھید یہ ہے کہ رضاعت کمتر مشتہر ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے ف کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأة سیدہ او من زوج سیدته لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصة لا یسکنان فیه کذلک الجواب عندنا خلافا للشافعیؒ لبسوطة بینهما فی الاموال عادة ودلالة وهو نظیر الخلاف فی الشهادة۔ اگر شوہر و زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھڑی حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔ اور وہاں سے دوسرے نے چرالیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت و دلالت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے ف۔ عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹئے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعیؒ۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبه لم یقطع لان له فی اکسابه حقا وکذلک السارق من المغنم لان له فیه نصیبا وهو ماثور عن علیؓ درءا و تعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی ف۔ اثر عبد الرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیه کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منه لان الاستسرار لا یتحقق دونه ثم هو قد یکون بالمکان المعد لاحراز الامتعة کالدور والبیوت

والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فھو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسہ وھو نائم فی المسجد ۔ واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھڑیاں وگھر۔ (وصندوق وگاؤخانہ واصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کردیا گیا تو وہ حرز وحفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدوں اس کے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر وکوٹھڑیاں وصندوق ودکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی واحمد وحاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا۔ پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آکر ان کی چادر لے لی مگر صفوان نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالکؒ کے جمہور اصحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابوعاصم النبیل وشبابہ بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ قع۔ ولا فی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وھو الصحیح لانہ محرز بدونہ وھو البیت وان لم یکن لہ باب اوکان وھو مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحتہ او عندہ ھو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ھذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثلہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی ۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لادے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے۔ اور اسی بناء پر اپنے پاس ودلیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودلیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاوی میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر ودلیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودلیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سوئے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين

جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع على من سرق مالا من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار۔

اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بنى لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذى اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بنى للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ۔

اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اھل الدار فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک، وشافعی واحمد ہے) کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہوگئی اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجھا من الدار لم یقطع لان الدار کلھا حرز واحد فلا بد من الاخراج منھا ولان للدار وما فیھا فی ید صاحبھا معنی فیتمکن شبھۃ عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا ہے کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیھا مقاصیر فاخرجھا من مقصورۃ الی صحن الدار قطع لان کل مقصورۃ باعتبار ساکنھا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اھل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منھا قطع لما بینا۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ اٰخر خارج البیت فلا قطع علیھما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل خروجہ والثانی لم یوجد منہ ھتک الحرز فلم یتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسفؒ ان اخرج الداخل یدہ وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیھما القطع وھی بناء علی مسألۃ تاتی بعد ھذا ان شاء اللہ تعالیٰ وان القاہ فی الطریق وخرج اخذہ قطع وقال زفرؒ لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادھا السراق لتعذر الخروج مع المتاع اذ یتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذہ فھو مضیع لا سارق۔ اگر چور نے کسی میں سیند لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بربنا اس مسئلہ کے جواس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کرلے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چرادے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لے جاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکذلک ان حمله علی حمار فساقه واخرجه لان سیره مضاف الیه لسوقه۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکتا تھا۔ واذا دخل الحرز جماعة فتولی بعضهم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رحمه هذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحده وهو قول زفرؒ لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونة کما فی السرقة الکبری وهذا لان المعتاد فیما بینهم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبری یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے ف۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا اسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جس کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یده فیه واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسفؒ فی الاملاء انه یقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود ولا یشترط الدخول فیه کما اذا ادخل یده فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان هتک الحرز یشترط فیه الکمال تحرزا عن شبهة العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممکن فیه ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال نے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسفؒ سے املاء میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہونا کہ نہ ہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طرّ صُرّۃ خارجۃ من الکم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاھر فلا یوجد ھتک الحرز وفی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز وھو الکم ولو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجھین ینعکس الجواب لانعکاس العلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یقطع علی کل حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ھو الکم لانہ یعتمدہ د انما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے) کیونکہ پہلی صورت میں ہمیانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے لے لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ن ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گونڈ کے مشابہ ہو گیا ف ۔ حاصل یہ ہے کہ اس نے ہمیانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونیں لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بمحرز مقصودا فیتمکن شبھۃ العدم وھذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ

ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع ۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ھذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانتھا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع ۔ اور اگر اس نے بندھے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ھو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بصاحبہ لکونہ مترصدا لحفظہ وھذا لان المعتبر ھو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادة وکذا النوم بقرب منہ علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وھذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار ۔ اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے ، اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو ۔ ھ ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے ۔ ف ۔

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر پتا لگانا جائز ہے یا نہیں ۔ پس تجنیس وواقعات وسراجیہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے ۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لئے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس ہو تو بھی قطع نہیں یہی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا ۔ جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر

مال کا حرز اس کے لائق ہے اگر چور نے ملک میں فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتی کہ اگر ایک کوٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ ھ د۔

فصل

فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعودؓ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وھذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف — یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہونچے کا تیقن ہے اور کیونکر یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور رہا تل دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑ ہیں پہونچا کہنی و مونڈھا ولیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متوارث ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں فاقطعوا ایمانھما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کردو پھر تلو - ورواہ البزار -
اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے - اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع - فان سرق ثانیا قطعت رجله الیسری فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وهذا استحسان ویعزر ایضا ذکره المشائخ وقال الشافعی رح فی الثالث یقطع یده الیسری وفی الرابعة یقطع رجله الیمنی لقوله علیه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ویروی مفسرا کما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولی فی کونها جنایة بل فوقها فتکون ادعی الی شرع الحد ولنا قول علی رض فیه انی لاستحیی من الله تعالی ان لا ادع له یدا یاکل بها ویستنجی بها ورجلا یمشی علیها وبهذا حاج بقیة الصحابة رض فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاک معنی لما فیه من تفویت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقه والحدیث طعن فیه الطحاوی رح او نحمله علی السیاسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اس کو سزا کے لئے قطع دو پھر اگر دوبارہ قطع کرے تو اس کو سزا کے لئے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزا کے لئے قطع دو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی رح کا مذہب ہے رواہ الدارقطنی والطبرانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولیٰ مقتضی ہوگی - اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ومحمد - اور جب بقیہ صحابہ رض نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پا کر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں ف سے اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک تحنہ یہ ہے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں توبہ ظاہر کرے یا اس پر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابوداؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبداللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دار قطنی و نسائی و یحییٰ القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیقؓ نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کٹا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیقؓ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بددعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو خوفناک معلوم ہوتی ہے۔ وروہ عبدالرزاق و دار قطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابوبکرؓ نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبدالرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے۔ پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو ابن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی بھلائی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ ورواہ الدار قطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقرؒ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اس کو قید کرو۔ رواہ البیہقی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقرؒ نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسینؒ نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہو گا۔ پھر اس کو چند روز قید خانہ میں بھیج دیا پھر اس کو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہو گئی۔ م ف ع ت۔

واذا کان السارق اشل الید الیسریٰ او اقطع او مقطوع الرجل الیمنیٰ لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنیٰ شلاء ولما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسریٰ مقطوعۃ او شلاء والاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لایوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما یتنزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا داہاں پاؤں شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بایاں انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھا کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اس کو سزائے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے گرفت میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں ف۔ سے واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ جس نے سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تلا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین هذا فی سرقة سرقها فقطع یساره عمدا او خطأ فلا شئ علیه عند ابی حنیفة رح وقالا لا شئ علیه فی الخطاء ویضمن فی العمد۔

اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جس کا یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اس کا بایاں ہاتھ عمداً یا خطا سے کاٹ دیا۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہو گا ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہو گا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں ضامن نہ ہو گا۔ ف۔ وقال زفر رح یضمن فی الخطاء ایضا وهو القیاس والمراد بالخطأ هو الخطاء فی الاجتهاد اما الخطأ فی معرفة الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا له انه قطع یدا معصومة والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنها قلنا انه اخطاء فی اجتهاده اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانه تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتهدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابی حنیفة رح انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خیر منه فلا یعد اتلافا کمن شهد علی غیره ببیع ماله بمثل قیمته ثم رجع وعلی هذا لو قطعه غیر الحداد لا یضمن ایضا هو الصحیح ولو اخرج السارق یساره وقال هذه یمینی لا یضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره ثم فی العمد عنده لا علیه ای السارق ضمان المال لانه لم یقع حدا وفی الخطأ کذلک علی هذه الطریقة وعلی طریقة الاجتهاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منه فیطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بین الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایة علی مال الغیر لا تظهر الا بخصومة وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی
قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں
ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دائیں اور بائیں کی پہچان میں
خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔
پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی
کیونکہ نص قرآن میں داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی
اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا
اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی باتوں میں
عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی
جائز ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے
بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے
اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔[1]
وعلی ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور اگر
چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہ ہوگا
کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال
مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی۔ اور خطا سے
کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ
کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ
بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا۔
پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے
کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔
ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ[2] نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم
کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس
کا مال چرایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حدود کے باب
میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے ف۔ یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد
پوری کر لی جائے لہٰذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔
وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم ولرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضا وکذا

[1] کیونکہ مال اور دام برابر ہیں تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو دام کی جگہ مال ملا حالانکہ مال و دام دونوں برابر ہیں تو کسی کا کچھ نقصان نہیں کیا۔

[2] اور اصح یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل ہمارے مذہب کے گواہی و اقرار کا ایک حکم ہے۔ ۱۲ ع - ۱۲ م

المغصوب منه وقال زفر والشافعی رح لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعی رح بناء على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب المرتهن فانه يقطع بخصومة في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة - مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چرا دے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف - مستودع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم بیچے - اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستعیر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور متاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے دے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چرا دے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر یہ لوگ نالش کریں - اور زفر رح و شافعی رح نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائے گا - اور یہی اختلاف مستعیر و متاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی رح کا یہ قول بر بنا اپنی اس اصل کے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے اور زفر رح کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقاً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے۔ پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معتبر نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقۃ فسرقت منه فلم یکن له ولا لرب ان یقطع السارق الثانی لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لایجب علیه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة فی نفسها وللاول ولایة الخصومة فی الاسترداد فی روایة اذ الرد واجب علیه

اگر ایک چور نے مال چرایا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹاوے۔ کیونکہ اوّل چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری موجب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاوّل اوبعد ما درئ الحد بشبهة یقطع بخصومة الاوّل لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد فصار کالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہٰذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردها علی المالك قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف ؒ انه یقطع اعتبارا لما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البینة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقی تقدیرا۔ جس نے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسف ؒ سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیراً باقی ہے ف۔ اور ظاہر الروایہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح وسنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه۔ اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال مسروقہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا وکذلك اذا باعها المالك ایاه وقال زفر والشافعیؒ یقطع وهو روایة عن ابی یوسفؒ لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء وصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر وشافعی ومالک واحمدؒ نے کہا کہ قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ وبیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہہ نہیں ہو گا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بے فائدہ ہوتا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وكذلك اذا نقصت قیمتها من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمدؒ انه یقطع وهو قول زفرؒ والشافعیؒ اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا یشترط قیامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان فی العین لانه مضمون علیه فكمل النصاب عینا ودینا كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا —

اور اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ د۔) اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زفر وشافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چرائے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور رہی نرخ کی کمی تو چور اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ وان ادعی السارق ان العین المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم یقم بینة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعیؒ لایسقط بمجرد الدعوی لانہ لایعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبھۃ دارئۃ ویتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولامعتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہوجائے گا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہوجائے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اور خالی دعوی سے شبہہ پیدا ہوجائے گا کیونکہ شاید یہ دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے ف یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہوجاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابوحنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے۔ م ع۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدھما ھو مالی لم یقطع لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبھۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارھما علی الشرکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدھما وشھد الشاھدان علی سرقتھما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃؒ الآخر وقولھما وکان یقول اولا لایقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبھۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لایورث الشبھۃ ولایعتبر توھم حدوث الشبھۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا۔

پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہوجاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے روپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراھم بعینھا فانہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابویوسفؒ یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمدؒ لایقطع والعشرۃ للمولی وھو قول زفرؒ ومعنی ھذا اذا کذبہ المولی۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کردیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اس کے مولی کے واسطے

ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہے ف۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام مجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفرؒ لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه عليه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمدؒ في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسمع ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولابي يوسفؒ انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ما ذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفةؒ ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها لزوال المانع ——

اور اگر غلام مجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام مجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر یا اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے احق کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلا دے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ن الیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقہ کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام محجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام محجور ہے اس کا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولے کے یہاں کسی مال کو کہے یہ میں نے فلاں شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔

پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اس کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چرالنے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چرانے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتیٰ کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جس کو تجارت کی اجازت ہے۔ کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو سزائے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس کے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اس کو خالد سے چرایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے (کہ سرقہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا اصل ہے اور مال اس کے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزائے قطع پوری کر لی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چرالنے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چرا دے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چور دک حتی نہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبہا لبقائہا علی ملکہ وان کانت مستہلکۃ لہ یضمن وھذا الاطلاق یشمل الھلاک والاستہلاک وھو روایۃ ابی یوسفؒ عن ابی حنیفۃؒ وھو المشہور وروی الحسن عنہ انہ یضمن بالاستہلاک وقال الشافعیؒ یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سبباہما فلا یتنافیان

فانقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم اوشرب خمر مملوكة للذمى ولنا قوله عليه السلام لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه و لان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة ومايؤدى الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لايبقى معصوما حقا للعبد اذلوبقى لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولاضمان فيه الاان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولاضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔ اور اس کا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے ا۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے رواہ النسائی والطبرانی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا کر کے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس باعث سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط حق اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال مسروقہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی ندارد ہیں فـ پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا۔ قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابی حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التی قطع لها ومعنی المسألة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق فی السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالی لان مبنی الحدود علی التداخل والخصومة شرط لظهور عند القاضی اما الوجوب بالجناية فلذا استوفی فالمستوفی كل الواجب الا تری انه يرجع نفعه الی الكل فيقع عن الكل وعلی هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم فی البعض۔ جس نے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اس واسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب یہی تھی جو پوری کردی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوادیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب ما یحدث السارق فی السرقہ

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار بنصفین ثم اخرجه وهو يساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف انه لایقطع لان له فیه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتری اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان فی ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فانه يورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة ۔ جس نے ایک کپڑا چورایا پھر گھر ہی کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح پھاڑنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شئے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاویں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہونے کے لئے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب دار بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان دینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان[1] فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب نمارد ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاۃ فذبحہا ثم اخرجہا لم یقطع لان السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چور اکر اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق ذہبا او فضۃ یجب فیہ القطع فصنعہ دراہم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراہم والدنانیر الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا سبیل للمسروق منہ علیہما واصلہ فی الغصب فہذہ صنعۃ متقومۃ عندہما خلافا لہ ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یملکہ وقیل علی قولہما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار بالصنعۃ شیئا آخر فلم یملک عینہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درہم یا دینار بنا لئے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درہم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

رہا صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سرق ثوبا فصبغہ احمر قطع ولم یؤخذ منہ الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یؤخذ منہ الثوب ویعطی ما زاد الصبغ فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولہما ان الصبغ قائم صورۃ ومعنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغا یضمن ما زاد الصبغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صورۃ لا معنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالہلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صورۃ ومعنی فاستویا من ہذا الوجہ فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چرا کر اس کو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بمعنی قائم ہے حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن معنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونوں

[1] نقصان فاحش وہ کہ کچھ عین اور کچھ منفعت زائل ہو اور نقصان خفیف یہ کہ کچھ منفعت فقط زائل ہو۔ ع ۱۲ -

میں سے ہر ایک کا حق لظاہر وبمعنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا - وان صبغه اسود اخذ منه فى المذهبين يعنى عند ابى حنيفة ومحمد رح وعند ابى يوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك وعند ابى حنيفة رح السواد نقصان فلا يوجب انقطاع حق المالك - اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا - اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے - اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا ف - اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے - م -

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے - واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں - اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو - سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام میں واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ انہوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی - اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی - ع - اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا - انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض - یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد پھیلا دیں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ - یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آ کر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے

ہیں وہاں جاکر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہوگئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام جگہ ہانک لے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹھونک کر مقام حرہ میں ڈلوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں ببول کے کانٹے چبھو کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا و قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلا دیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نابود ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمى والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ الاية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهى اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالىٰ ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس فى الاولى فلانه المراد بالنفى المذكور لانه نفى عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون الماخوذ مال مسلم او ذمى ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب فى حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدى الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه — اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اس کے کہ کسی کا مال لیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالٰے۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لیعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالٰی آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں محبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے نفی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی، کہ انہوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوری رح نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہو تب تک لڑائی نہیں ہوسکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کرچکے اور اس شیخ قدوری نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوری رح نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے و بایاں پاؤں کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ ویقتلون حدا حتی لو عفا الاولیاء عنهم لا یلتفت الی عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح يقتل او يصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا يوجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخير فيه ثم

اور قاتل رہزن بطور سزائے حد کے قتل کئے جائیں گے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کردیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زناء کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزائے حد ہے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں تداخل ہونا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیا ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخیؒ وعن الطحاویؒ انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ وجہ الاول وھو الاصح ان الصلب علی ھذا الوجہ ابلغ فی الروع وھو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اسی کے مثل کرخیؒ سے مروی ہے اور طحاویؒ سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثۃ ایام لانہ یتغیر بعدھا فیتاذی الناس بہ وعن ابی یوسفؒ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیعتبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والنھایۃ غیر مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہو گی۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقۃ الصغری وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدھم اجری الحد علیھم باجمعھم لانہ جزاء المحاربۃ وھی تتحقق بان یکون البعض ردأ للبعض حتی اذا زلت

اقدامهم المحاز والیهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق - اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزائے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزائے محاربہ ہے اور محاربہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لڑیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتی کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔

قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فهو سواء لانه یقع قطعاً للطریق بقطع المادة - اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جاتی۔

وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منه فیما فیه القصاص واخذ الارش منه مما فیه الارش وذلك الی الاولیاء لانه لاحد فی هذه الجنایة فظهر حق العبد وهو ما ذکرناه فیستوفیه الولی - اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے ان میں بدلا لیا جائے گا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزائے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے وضے یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد کما یسقط المال - اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ و بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہو گی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمداً فان شاء الاولیاء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان الحد فی هذه الجنایة لایقام بعد التوبة لاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العبد فی النفس والمال حتی یتولی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا هلك فی یده او استهلك - اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزائے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں استثناء ہے اور اس لئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار رہا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہو گی۔ - وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیه سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول ابی حنیفة وزفر وعن ابی یوسف انه لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی هذا السرقة الصغری له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسه ینعکس المعنی والحکم ولهما انه جنایة واحدة قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضهم موجبا کان فعل الباقین بعض العلة وبه لایثبت الحکم فصار کالخاطی مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویله اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیهم والاصح انه مطلق لان الجنایة واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض

یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیھم مستامن لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصمۃ وھو یخصہ اما ھھنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلۃ حرز واحد - اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی ان کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیئے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ و زفرؒ کا قول مذکور ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرقہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار رہا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ و زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہوا تو باقیوں کا فعل تھوڑی علت رہ گیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عمداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں راہ والوں کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی ان کے مال باہم مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی۔ اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اُسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظھور حق العبد علی ما ذکرناہ فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلۃ کدار واحدۃ۔ اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الٰہی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہیں عفو کریں۔ اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطریق لیلا او نھارا فی المصر او بین الکوفۃ والحیرۃ فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق

وھو قول الشافعیؒ لوجودہ حقیقۃ وعن ابی یوسفؒ انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ الا انہ لا یلحقہ الغوث وعنہ ان قاتلوا نھارا بالسلاح او لیلا بہ او بالخشب فھم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث یبطیٔ باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا یتحقق ذلک فی المصر و یقرب منہ لان الظاھر لحوق الغوث الا انھم یوخذون برد المال

ایصالا للحق الی المستحق ویودبون ویحبسون لانہم باشروا الجنایۃ ولو قتلوا فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہزنی کی تو استحسانا یہ رہزن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزائے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاٹھیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بظاہر یہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے۔ فرع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃؒ وھی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات انشاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہادوں میں برتاؤ کیا ف۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ ش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور رواہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساٹھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آوے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہو گا رواہ البخاری۔ اور جہاد سے تابع رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہو لابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال

الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على

الکفایة لانہ ما فرض لعینہ اذ ھو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوٰة الجنازة ورد السلام ۔

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کافة الآیة یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں ۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے ، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تاقیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا ۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے ف ۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے ۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور ظاہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے ۔ در مختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائے گا ۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے ۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جائے ۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے ۔ لان الوجوب علی الکل ۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف ۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے ۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادة الجہاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایة ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاویں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاویں تو بطور کفایہ واجب ہے ف ۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد پر مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہٰذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھادیں یا زراعت کرکے رسد پہنچادیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہوسکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہوجائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہوجائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق ومغرب کے مسلمانوں پر فرض ہوجائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع کردیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہوجائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہوجائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا توانگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہوجاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تاکثرت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آوے ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہوجائے گا ف۔ پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہوگیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہوجائے گا اسی طرح مشرق ومغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہوجائے گا الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیشقدمی نہ کریں کیونکہ احادیث وآیات عام ہیں ف۔ یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک وکفر وظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امراۃ لتقدم حق المولی والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام وزوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام سے مولیٰ کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے لنگڑے اور پاؤں کٹے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں ف۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیئے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ھ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود میں مصرح ہے اور بدوں اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ھ۔ فان ھجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لایظھر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ماقبل النفیر لان بغیرھما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولی والزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز روزۂ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب تک نفیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولی و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ سے اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو ناکام مریض پر نکلنا واجب نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائے گا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اس کو قتال واجب نہیں ہے۔ ش و دیکرہ الجعل مادام للمسلمین فئ لانہ یشبہ الاجر ولاضرورۃ الیہ لان مال بیت المال معد النوائب المسلمین فاذالم یکن فلاباس بان یقوی بعضھم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان ؓ وعمرؓ کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ف۔ اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور جعل سے یہاں مراد یہ ہے کہ یہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زادراہ وگھوڑے ہتھیار سے مدد دیں۔

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینة او حصنا دعوهم الی الاسلام لما روی ابن عباس رض ان النبی علیه السلام ما قاتل قوما حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دارالحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں کیونکہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ ان کو جانب اسلام بلایا۔ رواہ عبدالرزاق والحاکم بسند صحیح۔ ف۔ فان اجابوا کفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله الحدیث۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا اله الا الله کہیں ف اور میرے رسول ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا اله الا الله کہا اس نے اپنا مال وجان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری ومسلم۔ وان امتنعوا دعوهم الی اداء الجزیة به امر رسول الله علیه السلام امراء الجیوش ولانه احد ما ینتهی به القتال علی ما نطق به النص وهذا فی حق من یقبل منه الجزیة ومن لا تقبل منه کالمرتدین وعبدة الاوثان من العرب لافائدة فی دعائهم الی قبول الجزیة لانه لا یقبل منهم الا الاسلام قال الله تعالیٰ تقاتلونهم او یسلمون۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیہ دینے کی طرف بلاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے جزیہ قبول ہوگا۔ اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو ان کو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلونهم او یسلمون ف یعنی تم لوگ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جاویں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جس نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔ رواہ مسلم واحمد وترمذی

فان بذلوها فلهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین لقول علی رضی انما بذلوا الجزیة لیکون دماؤهم کدمائنا واموالهم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیه فی القرآن والله اعلم - اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی باران پر ہوگا - جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں - ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغه الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوه لقوله علیه السلام فی وصیته امراء الاجناد فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة یعلمون انا نقاتلهم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلهم یجیبون فنکفی مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهی ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان - اور جائز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا اله الا الله کی دعوت دیں یعنی کلمہ توحید کی گواہی دیں -

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہیں لڑتے ہیں - پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن ان کے خونوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے - یعنی دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں - ویستحب ان یدعو من بلغته الدعوة مبالغة فی الانذار ولا یجب ذلک لانه صح ان النبی علیه السلام اغار علی بنی المصطلق وهم غارون وعهد الی اسامة رضی ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارة لا یکون بدعوة - اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہنچ چکی ہے ان کو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انذار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلا دے رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - اور چھاپہ بار ناد عوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے ف - اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق ومغرب میں مشتہر ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیئے یہاں تک کہ جزیہ کی طرف بلاوے - لیکن اگر ان کو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اس کو ترک کرے - مف - قال فان ابوا ذلک استعانوا بالله

علیهم وحاربوهم لقوله علیه السلام فی حدیث سلیمان بن بریدة فان ابوا ذلک فادعهم الی اعطاء الجزیة الی ان قال
فان ابوها فاستعن بالله علیهم وقاتلهم ولانه تعالی هو الناصر لاولیائه والمدمر علی اعدائه فیستعان به فی
کل الامور۔ پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے
قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو
جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر
اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت
چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی
سے استعانت چاہی جائے گی۔ ولصبوا علیهم المجانیق کما نصب رسول الله علیه السلام علی الطائف و
حرقوهم لانه علیه السلام احرق البویرة۔ اور کفار پر منجنیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا۔ ف۔ منجنیق ایک
بڑا گوپھن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے۔ اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک
ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا
نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہے لیکن ان کے
فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زروعهم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بهم وکسر شوکتهم وتفریق جمعهم فیکون
مشروعا۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت
کاٹ ڈالیں اور ان کی کھیتیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا
اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ ف۔
اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہے۔
مف۔ ولا باس برمیهم وان کان فیهم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضة الاسلام
وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانه قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه۔ اور
کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں
سے مارنے میں مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد
کا دروازہ بند ہو جائے۔ ف۔ وعلی ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں
تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔
وان تترسوا بصبیان المسلمین وبالاساری لم یکفوا عن رمیهم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانه ان تعذر
التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لا دیة علیهم ولا کفارة لان الجهاد فرض
والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا یمتنع مخافة الضمان لما فیه من احیاء نفسه اما الجهاد
فبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مر جانے کا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھالے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دار الکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لے جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب ھو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیھا لان فیہ تعریضھن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانھم یستخفون بھا مغایظۃ للمسلمین وھو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیھم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعھد لان الظاھر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بھن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامھن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجھن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لابد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جس کو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے فنائع اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پاویں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہی ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں کما فی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔

اور رہیں جوان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تندور ہوگا اور عورتیں قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزادیوں کو ف اور اصح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لے جانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث وفقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے ہف۔ ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سیده الا ان یهجم العدو علی بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے ف ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کمتر سریہ تین عدد ہیں اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ نکصد ہیں۔ وینبغی للمسلمین ان لا یغدروا ولا یغلوا ولا یمثلوا لقوله علیه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخیانة ونقض العهد والمثلة المرویة فی قصة العرنیین منسوخة بالنهی المتاخر هو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیئے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کما فی حدیث مسلم وغیرہ۔

اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنیہ کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے۔ پس آپؐ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور حضرت انسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرینہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں ببول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متقاصہ کے عرینہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرینہ والوں کا قصہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرینہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عرینہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحراب ولا یتحقق منهم ولهذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یده ورجله من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عنده الکفر والحجة علیه ما بینا وقد صح ان النبی علیه السلام نهی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة مقتولة قال هاه ما کانت هذه تقاتل فلم قتلت - اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی ولنگڑے واندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپؐ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف - اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے ولنگڑے اور ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے۔ کما فی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری ومسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی وابن حبان و احمد وابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصدا امتیاز کر کے عورت وبچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد وترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور رہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں پھٹ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ حیلہ وتدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

دریدابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و
بالجملہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان
یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررھا الی العباد وکذا یقتل من قاتل
من ھؤلاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل
دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرھما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من
اھل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فھو فی حال افاقتہ کالصحیح —
لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز
ہے کیونکہ اس کا ضرر بندوں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ
بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور رہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔
(اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے) اور
مسلمانوں کو چاہئے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے
تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک
جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے
قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پہ
حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست
کے ہے۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالٰی وصاحبھما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ
احیائہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ
ہے کیونکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا وصاحبھما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر
(پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی
ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ
نفقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ
امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ
دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شھر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ
یقتلہ لما بینا فھذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ
بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا
ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے
کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کونچے کاٹ دے
یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اس کو قتل
کر دے اور یہی حکم ماں و دادی دادا وغیرہ محارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب گناہ
کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں)

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کر نا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیئے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ لکڑی پھینک مارے۔ مف۔

باب الموادعة ومن یجوز امانہ

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ واذا رای الامام ان یصالح اھل الحرب او فریقا منھم وکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس بہ لقولہ تعالی وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ووادع رسول اللہ علیہ السلام اھل مکة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینہ وبینھم عشر سنین ولان الموادعة جھاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود ھو دفع الشر حاصل بہ ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیھا بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانہ ترک الجھاد صورة ومعنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں کے کسی فریق سے مصالحہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لھا وتوکل علی اللہ۔ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔
اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنوخزاعہ تھے اور قریش نے بنوبکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم رای نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه عليه السلام نبذ الموادعة التى كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام فى العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى فى ذلك بمعنى مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفى الغدر۔
اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنوبکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو پھیر دیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور غدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہ ہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیج کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن حبانؒ۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بخیانة قاتلهم ولم ینبذ الیهم اذا کان ذلک باتفاقهم لانهم صاروا ناقضین للعهد فلا حاجة الی نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطریق ولا منعة لهم حیث لا یکون هذا نقضا للعهد ولو کانت لهم منعة فقاتلوا المسلمین علانیة یکون نقضا للعهد فی حقهم دون غیرهم لانهم بغیر اذن ملکهم ففعلهم لا یلزم غیرهم حتی لو کان باذن ملکهم صاروا ناقضین للعهد لانه باتفاقهم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتدا کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت وشوکت حاصل نہیں ہے دار الاسلام میں گھس کر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہزنوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انہیں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے اذن کے ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ در معنی وہ سب اس پر متفق ہوئے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چور ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہے اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذا رای الامام موادعة اهل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن هذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والماخوذ من المال مصارف الجزیة هذا اذا لم ینزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه فی معنی الجزیة اما اذا احاط الجیش بهم ثم اخذوا المال فهو غنیمة یخمسها وتقسم الباقی بینهم لانه ماخوذ بالقهر معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال لے کر بدرجۂ اولیٰ جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو
تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے
مال لے کر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ
اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا
لشکر ان کے ڈانڈے پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے ایلچی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر
مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصہ
کر کے ایک حصہ لے کر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے
کے لیا گیا ہے ف۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت
ہے۔ لہٰذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت
آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعھم الامام حتی ینظر فی امرھم لان الاسلام مرجو منھم فجاز تاخیر
قتالھم طمعا فی اسلامھم ولا تاخذ علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منھم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام
سے مرتد ہو گئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار ہو لئے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انہوں
نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ ت ع) تو امام ان سے
صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید
پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال نہ لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا
جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر
العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیھم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق
المذلۃ باھل الاسلام الا اذا خاف الھلاک لان دفع الھلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے
لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں
نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا
اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا
واجب ہے ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ ولا
ینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب ولا یجھز الیھم لان النبی علیہ السلام نھی عن بیع السلاح من اھل الحرب
وحملہ الیھم ولان فیہ تقویتھم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ اصل
السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا اعلینا وھذا ھو القیاس فی الطعام
والثوب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اھل مکۃ وھم حرب علیہ۔ حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار
بیچنا نہیں چاہئے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گٹھے ان کی طرف نہ لے جاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور ان کی طرف لادلے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔
اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہو گا پس اس سے منع
کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لیجانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت صلعم نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے ف۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں میں بہترین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی۔ کما رواہ ابن اسحٰق وابن ہشام والواقدی۔

فصل

اذا آمن رجل حر او امراۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اھل حصن او مدینۃ صح امانھم ولم یکن لاحد من المسلمین قتالھم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافأ دماؤھم ویسعٰی بذمتھم ادناھم ای اقلھم وھو الواحد ولانہ من اھل القتال فیخافونہ اذ ھو من اھل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ ولان سببہ لا یتجزی وھو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح - اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سعی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنیٰ واعلیٰ کا قصاص ودیت برابر ہے اور اگر ادنیٰ یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے۔ یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یکون فی ذلک مفسدۃ فینبذ الیھم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقدبیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ولودبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا - لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے امام کی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کی جائے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف ــــ اور حضرت ام ہانی نے اپنے بعضے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرت ؐ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اس کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی. رواہ البخاری و مسلم ـ اور حضرت ام ہانی نے عبداللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے ولا یجوز امان ذمی لانہ متھم بھم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین ـ **اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے** ـ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیھم لانھما مقھوران تحت ایدیھم فلا یخافونھما والامان یختص بمحل الخوف ولانھما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ ولانھم کلما اشتد الامر علیھم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم فی دار الحرب ولم یھاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا ـ **اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔**

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر پا کر اس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا ـ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف ــــ اور واضح ہو کہ غلام یا تو محجور ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنی اس کے مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا ـ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃؒ الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال وقال محمدؒ یصح وھو قول الشافعیؒ وابو یوسفؒ معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃؒ فی روایۃ لمحمدؒ قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعریؓ ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون لہ فی القتال وبالمؤبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجھاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ھذہ الحالۃ وانما لا یملک المسایفۃ لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃؒ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانھم لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسایفۃ لما انہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ قد یخطی بل ھو الظاھر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فھو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتھم ذلک واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وھو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وھو محجور عن القتال فعلی الخلاف وان کان ماذونا لہ

فی القتال خالا مح انہ یصح بالاتفاق — اور غلام مجور کا امان دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعیؒ و مالک واحمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسی اشعریؓ نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبد الرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو پھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ۔ مف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن وصاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام مجور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا۔ کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولیٰ اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عبد ظہر کا نہیں

ہے یعنی اگر غلام مجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت وان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قهراً فهو بالخیار ان شاء قسمها بین المسلمین کما فعل رسول الله علیه السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اهله علیه ووضع علیهم الجزیة وعلی اراضیهم الخراج کذلك فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابةؓ ولم یحمد من خالفه وفی کل من ذلك قدوة فیتخیر۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ بالجملہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہو تاکہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان وان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ ولیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بد دعا کی کہ الٰہی بلال وان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منھم من قضی نحبه ومنھم من ینتظر۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبة یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؒ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا، ہر چند اس کے وزراء و امراء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔

ظاہراً سعید ابن جبیرؒ نے جب اپنے دل میں ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی هو الاول عند حاجة الغانمین والثانی عند عدم الحاجة لیکون عدة فی الزمان الثانی وهذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیهم لانه لم یرد به الشرع فیه وفی العقار خلاف الشافعیؒ لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکهم فلا یجوز من غیر بدل یعادله والخراج غیر معادل بقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقهم راسا بالقتل والحجة علیه ما رویناه ولان فیه نظرا لانهم کالاکرة العاملة للمسلمین العالمة بوجوه الزراعة والمؤن مرتفعة مع ما انه یحظی به الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامه وان من علیهم بالرقاب والاراضی یدفع الیهم من المنقولات بقدر ما یتهیا لهم العمل لیخرج عن حد الکراهة۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا
ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کردے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں
ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ
حجت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کہتے ہیں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے
مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے
باوجود اس کے یہ ملک واراضی ان لوگوں کے واسطے جو پیچھے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ
فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کرکے ان کی
گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے کہ جس سے وہ
کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی
عورتیں واولاد ودیگر اموال سب تقسیم کردیئے اور ان کو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں
کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیئے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق
مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وهو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلهم لانه علیه السلام قد قتل ولان
فیه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فیه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء ترکهم احرارا
اذمة للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی مانبین ان شاء الله تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار
ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔
اور اس لئے کہ قتل کردینے میں مادۂ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنادے کیونکہ اس میں
ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو
آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنادے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب
اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔
چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولا یجوز ان یردهم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو
دار الحرب میں واپس کردے۔ فان اسلموا لا یقتلهم لاندفاع الشر بدونه پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو
ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے ان کا شر دفع ہوگیا۔ وله ان یسترقهم توفیرا للمنفعة بعد انعقاد
سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں مملوک بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو
کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ہے یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے
کہ ان کو مملوک بنادے۔ بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ینعقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر
گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا
سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولا یفادی بالاساری عند ابی حنیفة وقالا یفادی بهم اساری المسلمین وهو قول الشافعی
لان فیه تخلیص المسلم وهو اولیٰ من قتل الکافر والانتفاع به وله ان فیه معونة الکفرة لانه یعود حربا علینا ودفع
شر حرابه خیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانه اذا بقی فی ایدیهم کان ابتلاء فی حقه غیر مضاف الینا والاعانة بدفع اسیرهم

الیھم مضاف الینا اما المفاداۃ بمال یاخذ منھم لا یجوز فی المشھور من المذھب لما فی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا بالمسلمین حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیھم لانہ لا یفید الا اذا طاب نفسہ بہ وھو مامون علی اسلامہ ـ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہا ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان کے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے (لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافرہ عورت کو دے کر مسلمان کو چھڑانا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابوبکرؓ نے سلمہ بن اکوعؓ کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا۔ کما رواہ مسلم۔ مف) رہا کافر قیدیوں کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الغایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کا چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اس پر راضی ہو اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال

ولا یجوز المن علیھم ای علی الاساری خلافا للشافعیؒ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ ولا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہ ہوا اور اس لئے کہ قید و مقہور ہونے سے اس میں مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی۔ واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلھا الی دار الاسلام ذبحھا وحرقھا ولا یعقرھا ولا یترکھا وقال الشافعیؒ یترکھا لانہ علیہ السلام قد نھی

عن ذبح الشاة الا لماكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهى عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ايضا ومالا يحترق منها يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دار الاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعیؒ نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت وشوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلا دے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسا ان کے گھر گرا دینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے۔ کمافی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کونچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہے اور ان کے ہتھیار بھی جلا دیئے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعیؒ لا باس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثانى منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهى كراهة تنزيه عند محمدؒ فانه قال على قول ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ لا يجوز القسمة في دار الحرب وعند محمدؒ الافضل ان يقسم في دار الاسلام ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة —
اور دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک نہیں ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے ازانجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہے۔ ازانجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعیؒ کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نادر ہے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال والردء والمقاتلة فی العسکر سواء لاستوائھم فی السبب وھو المجاوزة او شھود الوقعة علی ما عرف وکذلک اذا لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعیؒ کے نزدیک معرکۂ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقھم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمة الی دار الاسلام شارکوھم فیھا خلافا للشافعی وبعد انقضاء القتال وھو بناء علی ما مھدنا من الاصل وانما ینقطع حق المشارکة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام فی دار الحرب او بیعہ المغانم فیھا لان بکل واحد منھا تتم الملک فینقطع حق شرکة المدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب میں ان سے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائے گا۔ قال ولا حق لاھل سوق العسکر فی الغنیمة الا ان یقاتلوا وقال الشافعیؒ فی احد قولیہ یسھم لھم لقولہ علیہ السلام الغنیمة لمن شھد الوقعة ولانہ وجد الجھاد معنی بتکثیر السواد ولنا انہ لم توجد المجاوزة علی قصد القتال فانعدم السبب الظاھر فیعتبر

السبب الحقیقی وھو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا او راجلا عند القتال وما رواہ موقوف علی عمرؓ اوتاویلہ ان یشھدھا علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک واحمد کا اور یہی ایک قول شافعی۔ ع۔) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمرؓ۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری نمادر دہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للامام حمولۃ تحمل علیھا الغنائم قسمھا بین الغانمین قسمۃ ایداع لیحملوھا الی دار الاسلام ثم یرتجعھا منھم فیقسمھا قال العبد الضعیف ھکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاھم وھو روایۃ السیر الکبیر والجملۃ فی ھذا ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولۃ یحمل الغنائم علیھا لان الحمولۃ والمحمول مالھم وکذا اذا کان فی بیت المال فضل حمولۃ لانہ مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضھم لایجبرھم فی روایۃ السیر الصغیر لانہ ابتداء اجارۃ وصار کما اذا انفقت دابۃ فی مفازۃ ومع رفیقہ فضل حمولۃ ویجبرھم فی السیر الکبیر لانہ دفع الضرر العام بتحمیل ضرر خاص۔ اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بار بردار یاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاویں پھر سبھوں سے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جن پر مال غنیمت لادی جائے تو انہیں پر لاد کر دار الاسلام میں لاوے کیونکہ بار برداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اسی طرح اگر بیت المال میں زائد بار برداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے زاید ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانہ لاملک قبلھا وفیہ خلاف الشافعیؒ وقد بینا الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغانمین فی دار الحرب فلاحق لہ

فی الغنیمۃ ومن مات منھم بعد اخراجھا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعیؒ من مات منھم بعد استقرار الھزیمۃ یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ۔
اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدوہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجۃ وقد شرطھا فی روایۃ ولم یشترطھا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی خیبر کلوھا واعلفوھا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسہ وعلف ظھرہ مدۃ مقامہ فیھا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتھا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اس کو لاد مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعملوا الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدھنوا بالدھن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاویں اس کو لے کر اس کے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوزان یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولوہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما

قد بیناہ وانما ھو اباحۃ وصار کالمباح لہ الطعام وقولہ ولا یتمولونہ اشارۃ الی انہم لا یبیعونہ بالذھب والفضۃ والعروض لانہ لا ضرورۃ الی ذلک فان باعہ احدھم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ واما الثیاب والمتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجۃ للاشتراک الا انہ یقسم الامام بینہم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لانہ لعموم یستباح للضرورۃ فالمکروہ اولی وھذا لان حق المدد محتمل وحاجۃ ھؤلاء متیقن بہا فکان اولی بالرعایۃ ولم یذکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق بالحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی الفصلین فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول الحوائج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولیٰ مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور در حقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر پکڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورات زائدہ میں سے ہے فسے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ھو فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقیۃ الیہ ید الظاھرین غلبۃ او ودیعۃ فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ ویدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہو گیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید بن منصور باسناد صحیح مرسلا وابوداؤد واحمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظھرنا علی دار الحرب فعقارہ فیٔ وقال الشافعیؒ ھو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اھل الدار سلطانا اذ ھو من جملۃ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ الآخر وفی قول محمدؒ وھو قول ابی یوسفؒ الاول ھو کغیرہ من الاموال بناءً علی ان الید حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندھما وعند محمدؒ یثبت۔ اور اگر ہم لوگ

دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس[1] کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہؒ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور ابو یوسفؒ کے قول اول اور قول محمدؒ میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فیٔ لانھا کافرۃ حربیۃ لاتتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذ احملھا فیٔ خلافا للشافعیؒ وھو یقول انہ مسلم بتعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤھا فیرق برقھا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعیؒ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ الکبار فیٔ لانھم کفار حربیون ولاتبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فیٔ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاھل دارھم اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وما کان من مالہ فی ید حربی فھو فیٔ غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے۔ وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فھو فیٔ عند ابی حنیفہؒ وقال محمدؒ لایکون فیأ قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمدؒ الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمدؒ لھما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعھا مالہ فیھا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الاتری انھا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسفؒ کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

---

[1] یعنی جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقولہ مال ۔ ۱۲م

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہوگیا تو مال بھی اس کے تابع ہوکر محفوظ ہوگیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہوکر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ متبذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منها لان الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارها ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبه ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام اور جب مسلمان لوگ دارالحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھاویں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہوگیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دارالحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معه علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ - اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کردے۔ معناہ اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دارالحرب میں تقسیم کرایا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دارالحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دارالاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کردے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه لا یرد اعتبارا بالمتلصص۔ اور شافعیؒ سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دارالحرب میں جاکر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دارالحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پہلے پہنچا۔ ع۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دارالحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانه کان احق به قبل الاحراز فکذا بعدہ۔ بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ وبعد القسمۃ تصدقوا به ان کانوا اغنیاء وانتفعوا به ان کانوا محاویج۔ اور اگر دارالحرب میں یہ غلہ امام نے ان میں تقسیم کردیا تھا پھر دارالحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو پس اگر خود تو انگر ہوں

تو بچے ہوئے کو صدقہ کردیں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھادیں ف کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلاضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روا نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھالے لانہ صار فی حکم اللقطۃ لتعذر الرد علی الغانمین۔ کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم میں ہوگیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کرڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم۔ پھر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دارالحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دارالحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کردیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کرڈالا ہے اس کی قیمت فقیروں کو صدقہ کردے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لادے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیۃ القسمۃ

یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج خمسھا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا ف یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم وتکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واہل قرابت ویتیم بچہ ومساکین وابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اوّل اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعۃ اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کردے ف یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمھا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کردیا ف چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سھمان وللراجل سھم۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالا للفارس ثلثۃ اسھم وھو قول الشافعیؒ۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعیؒ کا قول ہے ف اور یہی مالک واحمد واکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمدؒ نے آثار میں ابوحنیفہؒ کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے
تین حصہ ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ھ۔ لنا ماروی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی و
ابن ماجہ۔ ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف۔ یعنی
لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ
امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات کیونکہ
سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل
صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا ف۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت
سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا
اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ
بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت
کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ماروی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔
اور ابوحنیفہ رح کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو
حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے
یعنی پائی نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن
غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل
سہما۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے
ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطریق آخر عنہ رض۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث
ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی
معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو ابوداؤد
کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہیں تو معارضہ
قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مقع۔ لیکن مصنف رح نے
اس کو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام
للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے
واسطے ایک حصہ ہے ف۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی
شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اول ہے۔
کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ ہو حالانکہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطرق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقات ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اثبت واقوی کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحٰق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اوّل تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح واقوی ہیں پھر معارضہ نہ رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ وابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبدالرحمٰن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثۃ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں لیکن نعیم نے عبداللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبدالاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ ابن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ بھی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جس میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہٰذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر و فر زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دوچند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہر ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دوچند ہوا۔ ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ یسہم لفرسین

لما روی ان النبی علیہ السلام اسھم لفرسین - اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا (اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ مف۔) اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ف چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدار قطنی۔ اور مکحول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلاً۔ ولان الواحد قد یعی فیحتاج الی الآخر ولھما ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسھم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد - اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ف یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقدی نے مغازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے - اور امام مالک نے مؤطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعیؒ نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع وغیر محفوظ ہے اگرچہ اوزاعی نے اس کو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکب و ضریب و مرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعة واحدة فلا یکون السبب الظاھر مفضیا الی القتال علیھما فیسھم لواحد - اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مؤدی نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ ولھذا لا یسھم لثلثة افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمة بن الاکوع سھمین وھو راجل - اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبراذین والعتاق سواء لان الارھاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ ومن رباط الخیل ترھبون به عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والھجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والھرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منھما منفعة معتبرة فاستویا - اور دوغلا وعجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترھبون به عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور مہیا کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے - اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ تو دوغلے گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سھم الفرسان ومن دخل راجلا فاشتری فرسا استحق سھم راجل وجواب الشافعیؒ علی عکسه فی الفصلین وھکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفة

فی الفصل الثانی انه یستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء
الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فیعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسیلة الی السبب کالخروج من البیت
وتعلیق الاحکام بالقتال یدل علی امکان الوقوف علیه ولو تعذر او تعسر یعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الی
القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه یلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف علی
حقیقة القتال متعسر وکذا علی شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفین فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضی الیه
ظاهرا اذا کان علی قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا کان او راجلا ولو دخل فارسا قاتل راجلا لضیق المکان
یستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففی روایة الحسن عن ابی حنیفةؒ یستحق سهم
الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفی ظاهر الروایة یستحق سهم الرجالة لان الاقدام علی هذه التصرفات یدل علی انه لم یکن
قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم یسقط سهم الفرسان وکذا اذا باع فی حالة القتال عند البعض
والاصح انه یسقط لان البیع یدل علی ان غرضه التجارة فیه الا انه ینتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب میں سوار
داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر
اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے۔
(اور یہی قول مالک واحمدؒ ہے) اور یہی ابن المبارکؒ نے ابو حنیفہؒ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ
داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور
حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت
معتبر ہے۔ اور دلیل شافعیؒ یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا۔
اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہے اس سے وقوف
نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر
وقوف ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر
ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں۔ (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں سے خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس
کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ
بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا
آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھڑ جانے کا وقت ہے۔ (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ
ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا
گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترا تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو
سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے۔ اور اگر سرحد سے اترنے کے
وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔
اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسنؒ نے
ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا۔ بدیں نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا۔

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرضخ لهم على حسب مايرى الامام لماروى انه عليه السلام كان لايسهم للنساء والصبيان والعبيد ولكن كان يرضخ لهم ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهل العبادة والصبي والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لايمكنه المولى وله منعه الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولى فصار كالتاجر والمرأة يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ولم يقاتل لان فيه منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله ولا يسوى بينه وبين المسلم في حكم الجهاد - اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائے گا ولیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولی اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ ان کے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اس کے رقیت قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولی اس کو قتال پر جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیئے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثة اسھم سھم للیتامی وسھم للمساکین وسھم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیھم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائھم وقال الشافعیؒ لھم خمس الخمس یستوی فیه غنیھم وفقیرھم ویقسم بینھم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ھاشم وبنی المطلب دون غیرھم لقوله تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدینؓ قسموہ علی ثلثة اسھم علی نحو ما قلناہ وکفی بھم قدوة وقال علیه السلام یا معشر بنی ھاشم ان اللہ تعالی کرہ لکم غسالة الناس واوساخھم وعوضکم منھا بخمس الخمس والعوض انما یثبت فی حق من یثبت فی حقه المعوض وھم الفقراء والنبی علیه السلام اعطاھم للنصرة الاتری انه علیه السلام علل فقال انھم لم یزالوا معی ھکذا فی الجاھلیة والاسلام وشبک بین اصابعه دل علی ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور یہی مقدم کئے جائیں گے اور تونگر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں تونگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کما فی الصحیح - اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جن کے حق میں اصل معوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہٰذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے ف ۔ رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

واس کے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں ومساکین وابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس فانہ لافتتاح الکلام تبرکا باسمہ وسہم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما سقط الصفی لانہ علیہ السلام کان یستحقہ برسالتہ ولا رسالۃ بعدہ والصفی شئی کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع او سیف او جاریۃ وقال الشافعی رحمہ اللہ یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قدمناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریفہ سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صفی وہ شئے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرمادیں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کرچکے ف۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ **مف**۔ وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رحمہ اللہ سہم الفقیر منہم ساقط ایضا کما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رضی اللہ عنہ اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کرچکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے) اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں ومسکینوں وابن السبیل میں داخل ہیں ف۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذ واشیاء لم یخمس لان الغنیمۃ ہو الماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکاپن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی یا اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لها منعة فاخذ واشيا خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہے ف۔ نفل بمعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ينفل الامام فی حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالىٰ يا ايها النبی حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغی للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال کی حالت میں تنفیل کہہ کے ان کو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الا من الخمس۔ باستثنائے خمس کے ف۔ یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لا حق للغانمين فی الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره فی ذلك سواء وقال الشافعی ؒ السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله

علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر غناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لایعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ - اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی واحمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے ف۔ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعیؒ کے نزدیک سامان کا استحقاق دیتا ہے حتی کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہوگئی اس وجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا۔ لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والالۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبۃ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبرأہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہ ان یطأہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف

اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خورجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہو گی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وطی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمد (و مالک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ جیسے دارالحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہو گا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہو گا۔

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ واذا غلب الترک علی الروم فسبوھم واخذوا اموالھم ملکوھا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وھو السبب علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصارای روم پر غلبہ پاکر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لئے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکھم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوھا بدارھم ملکوھا وقال الشافعیؒ لا یملکونھا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتھض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی اموالھم وھذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا ومالا والمحظور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وھو الثواب الاجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وے ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہاء میں اپنے ملک میں لے جاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال وانجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر کرامت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہوتا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہے ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔ للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم الآیۃ۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ صحابۂ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورۂ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جاویں لہٰذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہٰذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جلنے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظھر علیھا المسلمون فوجدھا المالکون قبل القسمۃ فھی لھم بغیر شیء وان وجدوھا بعد القسمۃ اخذوھا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ فھو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فھو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ نظرا لہ الا ان فی الاخذ بعد القسمۃ ضررا بالماخوذ منہ بازالۃ ملکہ الخاص فیاخذہ بالقیمۃ لیعتدل النظر من الجانبین والشرکۃ قبل القسمۃ عامۃ فیقل الضرر فیاخذہ بغیر قیمتہ پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسانید اضعاف و رواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کرکے اس کو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہوجانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔

وان دخل دار الحرب تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فمالکه الاول بالخیار ان شاء اخذه بالثمن الذی اشتراه وان شاء ترکه لانه یتضرر بالاخذ مجانا الاتری انه قد دفع العوض بمقابلته فکان اعتدال النظر فیما قلنا ولو اشتراه بعرض یاخذ بقیمة العرض ولو وهبوه لمسلم یاخذه بقیمته لانه ثبت له ملک خاص فلا یزال الا بالقیمة ولو کان مغنوما وهو مثلی یاخذه قبل القسمة ولا یاخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موهوبا لا یاخذه لما بینا وکذا اذا کان مشتری بمثله قدرا ووصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دے کر خریدا ہے تو انصاف نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے (جیسے سونا چاندی گیہوں جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الی دار الاسلام ففقئت عینه واخذ ارشها فان المولی یاخذه بالثمن الذی اخذ به من العدو واما الارش فلا یاخذه لما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملک فیه صحیح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا یفید ولا یحط شیء من الثمن لان الاوصاف لا یقابلها شیء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الی الشفیع صار المشتری فی ید المشتری بمنزلة المشتری شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیه کما فی الغصب اما هنا الملک صحیح فافترقا۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خرید الیس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولئے اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل دیگر لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تمام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا۔ وان اسروا عبدا فاشتراہ رجل بالف درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشتراہ رجل آخر بالف درہم فلیس للمولے الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ما ورد علی ملکہ وللمشتری الاول ان یاخذ من الثانی بالثمن لان الاسر ورد علی ملکہ ثم یاخذہ المالک القدیم بالفین ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فیاخذہ بہما وکذا اذا کان الماسور منہ الثانی غائبا لیس للاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرتہ۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خریدا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کرلیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درم کو خریدا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے۔ کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اھل الحرب بالغلبۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبینا واحرارنا ونملک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محلہ والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت الحریۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم ارقاء ولا جنایۃ من ھؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب وآزادوں کے مالک نہیں ہوسکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہوکر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہوجاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کرکے ان کو رقیق کردیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔

واذا ابق عبد مسلم لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالک لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام ملکوہ ولہ انہ ظہرت یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارھا لتحقق ید المولی علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیۃ لقیام ید اھل الدار فمنع ظہور یدہ واذا لم یثبت الملک لہم عند ابی حنیفۃ یاخذہ المالک القدیم بغیر شیء موھوبا کان او مشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یؤدی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالک جعل

الابق لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہو گیا ولہذا اگر اس کو دار السلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے۔ اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا۔ پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دار الاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس پر مولے کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دار الاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے۔ اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا۔ خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دار الحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا ف اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ۔ ع ۔ وان ند بعیر الیھم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظھر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا ۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا۔ اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ۔ وان اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا ۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے ۔ فان ابق عبد الیھم وذھب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولے یاخذ العبد بلا شئ والفرس والمتاع بالثمن وھذا عند ابی حنیفۃ رحو قالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبار الحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد ۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا۔ پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دار الاسلام میں لائے تو مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ف یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا و

اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق لان الازالة کانت مستحقه بطریق معین وهو البیع وقد انقطعت ولایة الجبر علیه فبقی فی یده عبدا ولابی حنیفة رح ان تخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وهو تباین الدارین مقام العلة وهو الاعتاق تخلیصا له کما یقام معنی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع۔) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے درصورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظهر علی الدار فهو حر وکذلك اذا خرج عبیدهم الی عسکر المسلمین فهم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول الله علیه السلام فقضی بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه اوبالالتحاق بمنعة المسلمین اذا ظهر علی الدار واعتبار یده اولی من اعتبار ید المسلمین لانها اسبق ثبوتا علی نفسه فالحاجة فی حقه الی زیادة توکید وفی حقهم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا دہیں تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے مصون ہو گیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتدائے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولیٰ ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر و خیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل له ان یتعرض بشئی من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلك یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غیره بعلم الملك ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعا۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج به ملکه ملکا محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فیه فیؤمر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناه۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او اذان هو حربیا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشئی اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلك فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکا للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالا غیر معصوم علی ما بیناه وکذلك لو کانا حربیین فعلا ذلك ثم خرجا مستامنین لما قلنا۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو ادھار دیا یا اس نے کسی حربی کو ادھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم جاری نہ ہوگا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اس کو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اس پر غالب ہوگیا کیونکہ اس کا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ (یعنی دار الحرب کے لوگ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے)۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے (اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے ف یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیئے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینهما ولم یقض بالغصب اما المداینة فلانها وقعت صحیحة لوقوعها بالتراضی والولایة ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انه ملکه ولا خبث فی ملک الحربی حتی یؤمر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضدار ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورۂ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد فمراده الفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی

حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دار الاسلام میں آئے تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطأ اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل لعارض الدخول بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاؤه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطأ لانه لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکها۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عمداً یا خطاء سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہیں اٹھانا دے گی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الٰہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ۔ یعنی جس نے کسی مومن کو خطاء سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دارالحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔) اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دارالحرب میں امان لے کر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون رائگاں نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دارالحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہؒ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمداً قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں درصورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطاوار کی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دارالحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے ف تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ و وان کانا اسیرین فقتل احدھما صاحبہ اوقتل مسلم تاجرا اسیرا فلاشی علی القاتل الا الکفارۃ فی الخطاء عند ابی حنیفۃؒ وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطاء والعمد لان العصمۃ لاتبطل لعارض الاسر کما لاتبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ ویجب الدیۃ فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃؒ ان بالاسر صار تبعا لھم بصیرورتہ مقھورا فی ایدیھم ولھذا یصیر مقیما باقامتھم ومسافرا بسفرھم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یھاجر الینا وخص الخطاء بالکفارۃ لانہ لاکفارۃ فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دارالحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ منعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب وے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ضمانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے ف واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں۔

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہٰذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنۃ ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامۃ دائمۃ فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیۃ لانہ یصیر عینا لہم وعونا علینا فیلتحق المضرۃ بالمسلمین ویمکن من الاقامۃ الیسیرۃ لان فی منعہا قطع المیرۃ والجلب وسد باب التجارۃ ففصلنا بینہما بسنۃ لانہا مدۃ تجب فیہا الجزیۃ فتکون الاقامۃ لمصلحۃ الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالۃ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ واذا مکث سنۃ فہو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیۃ فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کالشہر والشہرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہوا تو اس کو یہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرمادے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر ان کا مددگار ہو جائے گا۔ تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاوے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوئے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا کہ اس نے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فیہ قطع الجزیۃ وجعل ولدہ حربا علینا وفیہ مضرۃ بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ کٹ جائے گا اور اس کی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لان خراج الارض بمنزلۃ خراج الراس فاذا التزمہ صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانہ قد یشتریہا للتجارۃ واذا لزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ الجزیۃ لسنۃ مستقبلۃ لانہ یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدۃ من وقت وجوبہ وقولہ فی الکتاب فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی تصریح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام جمۃ فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی۔ پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیہ کے ہے۔ پس جب اس نے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے
اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم
ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا
ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی
اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیئے۔ واذا
دخلت حربیة بامان فتزوجت ذمیا صارت ذمیة لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیة لم
یصر ذمیا لانه یمکنه ان یطلقها فیرجع الی بلده فلم یکن ملتزما المقام - اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لے کر ہمارے
یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر
کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر
اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیا دخل دارنا با
مان ثم عاد الی دار الحرب وترک ودیعة عند مسلم او ذمی او دینا فی ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما
فی دار الاسلام من ماله علی خطر - اور اگر کوئی حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور
دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ
آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے
یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسر او ظهر علی الدار فقتل سقطت دیونه
وصارت الودیعة فیأ اما الودیعة فلانها فی یده تقدیرا لان ید المودع کیده فیصیر فیأ تبعا لنفسه واما الدین فلان اثبات الید
علیه بواسطة المطالبة وقد سقطت ویدمن علیه اسبق الیه من ید العامه فیختص به۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں
کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہو گئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ
ودیعت تو فی المعنی اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قبضہ بمنزلہ
خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اب رہا وہ قرضہ
جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا
ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال پر
پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم یظهر علی الدار فالقرض والودیعة لورثته وکذلک اذا مات
لان نفسه لم تصر مغنومة فکذلک ماله وهذا لان حکم الامان باق فی ماله فیرد علیه او علی ورثته من بعده - اور اگر یہ حربی صرف
قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی
میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی
غنیمت نہ ہوا کیونکہ دار الاسلام میں آنے کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا
قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون علیه من اموال
اهل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضی التی اجلوا اهلها عنها والجزیة ولا خمس

فی ذلک وقال الشافعی فیھما الخمس اعتبارا بالغنیمة ولنا ماروی انه علیه السلام اخذ الجزیة وکذا عمر و معاذ رض ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمة لانه مملوک بمباشرة الغانمین وبقوة المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقه الغانمون بمعنی وفی هذا السبب واحد وهو ماذکرناه فلامعنی لایجاب الخمس ۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کئے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی و اخراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ اور حضرت عمر رض نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابوداؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بنظر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان وله امرأة فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضه ذمیا وبعضه حربیا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر علی الدار فذلک کله فیء اما المرأة واولاده الکبار فظاهر لانهم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنها لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیه اذا کان فی یده وتحت ولایته ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک کذا امواله لا تصیر محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا وغنیمة ۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد صغیر و کبیر ہے اور اس کا مال جس میں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہوگیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جزء ہے اور رہی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظهر علی الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابیهم لانهم کانوا تحت ولایته حین اسلم اذ الدار واحدة وما کان من مال اودعه مسلما او ذمیا فهو له لانه فی ید محترمة ویده کیده وما سوی ذلک فیء اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانه لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست ید امحترمة ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت میں تھے۔ اس لئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون هنالك فلا شئ عليه الا الكفارة فی الخطاء وقال الشافعیؒ تجب الدية فی الخطاء والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة كمال فيه لكمال الامتناع به فيكون وصفا فيه فيتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالٰی فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الآية جعل التحرير كل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی كونه كل المذكور فينتفی غيره ولان العصمة المؤثمة بالآدمية لان الآدمی خلق متحملا اعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شرط التماثل وهو فی المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستأمن فی دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها۔ اگر دارالحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاء سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دارالحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ و استغفار فرض ہے) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گنہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعیؒ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الآية یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الآیۃ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا
پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا یہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔
اس لفظ سے کہ آیت میں فجزاء مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزاء ہے یہی مذکور ہے تو اس
کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے
کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھاوے اور ان پر قائم رہے بایں طور کہ
نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا
قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو
پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس
چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا
دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی
نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔
پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت ہونا معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں
کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ و علی ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی
قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکماً حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان
دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی له او قتل حربیا دخل الینا
بامان فاسلم فالدیة علی عاقلته للامام وعلیه الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومة
ومعنی قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے
خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار
برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم
کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ
امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ پھر
یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیة
لان النفس معصومة والقتل عمد والولی معلوم وهو العامة او السلطان قال علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له
وقوله وان شاء اخذ الدیة معناه بطریق الصلح لان موجب العمد وهو القود عینا وهذا لان الدیة انفع فی هذه المسألة
من القود فلهذا کان له ولایة الصلح علی المال فلیس له ان یعفو لان الحق للعامة وولایته نظریة ولیس من النظر
اسقاط حقهم من غیر عوض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں
قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم
ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان
ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل
کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے فسے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گھر وارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیئے جس پر عشر ہوتا ہے اور جس پر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا قال ارض العرب کلها ارض عشر وھی مابین العذیب الی اقصی حجر بالیمین بمھرۃ الی حد الشام والسواد ارض خراج وھو مابین العذیب الی عقبۃ حلوان ومن الثعلبۃ ویقال من العلث الی عبادان لان النبی علیہ السلام والخلفاء الراشدین لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانہ بمنزلۃ الفیئ فلایثبت فی اراضیھم کما لایثبت فی رقابھم وھذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اھلھا علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکوا العرب لایقبل منھم الا الاسلام او السیف وعمرؓ حین فتح السواد وضع الخراج علیھا بمحضر من الصحابۃؓ ووضع علی مصر حین افتتحھا عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابۃؓ علی وضع الخراج علی الشام ۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ رواں سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ علث سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوکۃ لاھلھا یجوز بیعھم لھا وتصرفھم فیھا لان الامام اذا فتح ارضا عنوۃ وقھرا لہ ان یقر اھلھا علیھا ویضع علیھا وعلی رؤسھم الخراج فتبقی الاراضی مملوکۃ لاھلھا وقد قدمناہ من قبل ۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہے حتی کہ ان کا یہ زمین بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان پر اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی مملوک رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی
ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث
یتعلق بنفس الخارج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو
وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتدائے لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق
میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں، اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل
ارض فتحت عنوۃ فاقر اھلھا علیھا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحھم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی
الکافر والخراج الیق بہ ومکۃ مخصوصۃ من ھذا فان رسول علیہ السلام فتحھا عنوۃ ترکھا لاھلھا ولم یوظف الخراج
اور جو زمین بقہر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں
سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج
زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح
کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ
فوصل الیھا ماء الانھار فھی ارض خراج ومالم یصل الیھا ماء الانھار واستخرج منھا عین فھی ارض عشر لان العشر یتعلق
بالارض النامیۃ ونماؤھا بمائھا فیعتبر السقی بماء العشر وبماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی
پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا
کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے
تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فھی
عند ابی حنیفۃ رح معتبرۃ بحیزھا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فھی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر
فھی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلھا عشریہ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشئ یعطی لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم
الدار حتی یجوز لصاحبھا الانتفاع بہ وکذا لایجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون
خراجیۃ لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیھا العشر فترک القیاس لاجماعھم۔ جس نے کسی
زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس کا موقع دیکھا
جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ
ہے اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔
رواہ ابن عبدالبر۔
کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع
ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ
کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اس پر عشر باندھا تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان احیاھا ببئر حفرھا او بعین
استخرجھا او ماء دجلۃ والفرات والانھار العظام التی لا یملکھا احد فھی عشریۃ وکذا ان احیاھا بماء السماء وان
احیاھا بماء الانھار التی احتفرھا الاعاجم مثل نھر الملک ونھر یزدجرد فھی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ھو

السبب للنماء ولانہ لایمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرھا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج
دلالۃ التزامہ - اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے
پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے
جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو
اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے
اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف۔ اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدستور
خراج قائم رہے گا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمرؓ علی اھل السواد من کل جریب یبلغہ الماء قفیز ھاشمی و
ھو الصاع ودرھم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراھم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراھم
وھذا ھو المنقول عن عمرؓ فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ
ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رضی من غیر نکیر فکان اجماعا منھم
ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفھا مؤنۃ والمزارع اکثرھا مؤنۃ والرطاب بینھما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتھا فجعل
الواجب فی الکرم اعلاھا وفی الزرع ادناھا وفی الرطبۃ اوسطھا - اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق
پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک قفیز ہاشمی یعنی ایک صاع
پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں۔ اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنی
درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں۔
اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدؒ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا۔ پس
تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ
امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہؓ کا اجماع ہو گیا۔

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور
برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کی کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب
ہیں یعنی کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور
پر سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک
من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیھا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمرؓ وقد اعتبر الطاقۃ
فی ذلک فنعتبرھا فیما لا توظیف فیہ قالوا ونھایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف
عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطھا حائط وفیھا نخیل متفرقۃ واشجار
اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراھم فی الاراضی کلھا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای
شئ کان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا
جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ادھیا ڈکرنا عین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمرؓ لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا لابل حملناها ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وهذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمدؒ اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسفؒ لایجوز لان عمرؓ لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع افۃ فلا خراج علیہ لانہ فات التمکن من الزراعۃ وهو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع افۃ فات النماء التقدیری فی بعض الحول وکونہ نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰۃ او یدار الحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخارج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو ندارد ہو گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور درصورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا۔ف۔ یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق ہی حقیقی نمود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہوگا۔ ف ع۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان عطلها صاحبها فعلیہ الخراج لان التمکن کان ثابتا وهو الذی فوتہ قالوا من انتقل الی اخس الامرین من غیر عذر فعلیہ خراج الاعلی لانہ هو الذی ضیع الزیادۃ وهذا یعرف ولا یفتی بہ کیلا یتجرأ الظلمۃ علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضائع کی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جو وغیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھویا اور یہ حکم پہچان لینا چاہئے اور اس کا فتویٰ نہ دینا چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاؤه على المسلم۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا کیونکہ خراج میں بار خرچہ کے معنی ہیں تو حالت بقاء میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے ف۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان يشتري المسلم ارض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيا ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مفم) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے ف۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمرؓ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے ف۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنفؒ نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وھی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علی الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ھو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے ف۔ واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا قس نہیں نکالا جائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حلہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سدیؒ نے شاید عباسؓ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعھا اذا غلب الامام علی الکفار واقرھم علی املاکھم۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتدا کرکے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہوکر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کرکے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاھر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درھما یاخذ منھم فی کل شھر اربعۃ دراھم۔ پس ایسے تونگر پر جس کی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس ۴۸ درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے چار درم لیے جاویں گے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درھما فی کل شھر درھمین۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری دو درم لئے جاویں گے۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درھما۔ اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہہ ابوجعفرؒ کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعیؒ یضع علی کل حالم دینارا اوما یعدل الدینار۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا اوعدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافر لے اور معافر ایک قسم کے قیمتی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے ف۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذھبنا منقول عن عمر وعثمان وعلیؓ ولم ینکر علیھم احد من المھاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وھذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ماھو بدلہ ومارواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولھذا امرہ بالاخذ من الحاملۃ وان کانت لا یوخذ منھا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علیؓ سے منقول ہے اور مہاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو جو اس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے ف۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں

تک کہ وہ جزیہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ف یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف الشافعی رح ھو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالی وقاتلوھم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اھل الکتب بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءھم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقھم فیجوز ضرب الجزیۃ علیھم اذ کل واحد منھما یشتمل علی سلب النفس منھم فانہ یکتسب ویؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا (اگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا) اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ وقاتلوھم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرو اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ما سوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنی قتال پر رہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اس کا نان ونفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظھر علیھم قبل ذلک فھم ونساؤھم وصبیانھم فیء لجواز استرقاقھم۔ اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد وعورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان کفرھما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظھرھم والقرآن نزل بلغتھم فالمعجزۃ فی حقھم اظھر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ھدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہو گیا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے ہے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاویں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذا ظھر علیھم فنساؤھم وصبیانھم فیء لان ابابکر الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیف وصبیانھم لما ارتدوا وقسمھم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا - چنانچہ حضرت ابودجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قراء صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا - ومن لم یسلم من رجالھم قتل لما ذکرنا - اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورۂ بالا ف - یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا - ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانھا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وھما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاھلیۃ - اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلوبین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی لیاقت ہے ف - پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے - قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رائے - اور لنجے پر جس کا کوئی عضو ندارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے - اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے - ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفھا علی ارض لا طاقۃ لھا فکذا ھذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل - اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی ذات سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اوپر گزر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ علیہم کی حضور میں جائز رکھا - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے خرچ سے بچتی ہو - ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک - اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا ف - یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دو امر ہیں - ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیئے - کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا - ولا یؤدی عنھم موالیھم لانھم تحملوا الزیادۃ بسببھم - اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی الرھبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ھھنا وذکر محمد عن ابی حنیفۃ انہ توضع علیھم اذا کانوا یقدرون علی العمل وھو قول ابی یوسف وجہ الوضع علیھم ان القدرۃ علی العمل ھو الذی ضیعھا فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ ووجہ الوضع عنھم انہ لا قتل علیھم اذا کانوا لا یخالطون الناس والجزیۃ فی حقھم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون المعتمل صحیحا ویکتفی بصحتہ فی اکثر السنۃ۔

اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم وعلیہ جزیۃ سقطت وکذلک اذا مات کافرا خلافا للشافعی فیھما لہ انھا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط عنہ العوض بھذا العارض کما فی الاجرۃ والصلح عن دم العمد ولنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولانھا وجبت عقوبۃ علی الکفر ولھذا تسمی جزیۃ وھی والجزاء واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانھا وجبت بدلا عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیھا بنفسہ بعد الاسلام والعصمۃ تثبت بکونہ آدمیا والذمی یسکن ملک نفسہ فلا معنی لایجاب بدل العصمۃ والسکنی۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت وسکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہ ہوگا جیسے اس نے کوئی چیز کرایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی واحمد والدارقطنی۔ اور ابوداؤد نے سفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیہ نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے۔ مف۔) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ وجزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے مشروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت وسکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت وسکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یوخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یوخذ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسف ومحمدؒ یوخذ منہ وھو قول الشافعیؒ وان مات عند تمام السنۃ لم یوخذ منہ فی قولھم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسألۃ الموت فقد ذکرناھا وقیل خراج الارض علی ھذا الخلاف وقیل لا تداخل فیہ بالاتفاق لھما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤھا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃؒ انھا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بینا ولھذا لا تقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد وفی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویھزہ ھزا ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانھا وجبت بدلا عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمدؒ فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخؒ علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنۃ فلابد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ھو مجری علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃؒ باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعیؒ فی آخرہ اعتبارا بالزکوٰۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناہ فتعذر ایجابہ بعد مضی الحول فاوجبناہ فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیے ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہو گا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آ گیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہو گا (پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہو گا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے در پے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ہی ہے بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو یہی حکم دیا جاتا ہے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں یہ کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اس کا کپڑا پکڑ کر ہلاوے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجاز اگزر جانے پر محمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیہ جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل

ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیه السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثها۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہے اور کنیسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسہ بنانا نہیں جائز ہے ف۔ اس حدیث کو بیہقی و ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان انهدمت البیع والکنائس القدیمة اعادوها لان الابنیة لا تبقی دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد الیهم الاعادة الا انهم لا یمکنون من نقلها لانه احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیها بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوٰة فی البیت لانه تبع للسکنی وهذا فی الامصار دون القری لان الامصار هی التی تقام فیها الشعائر فلا تعارض باظهار ما یخالفها وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیها بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذهب فی قری الکوفة لان اکثر اهلها اهل الذمة وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارها وقراها لقوله علیه

اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب ۔ ہوگئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارات ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمیوں کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دے دیا لیکن ذمیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اس کے گھوں عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمیوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابوحنیفہؒ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے ۔ رواہ مالک واسحاق وعبدالرزاق وغیرہم فی الصحاح۔ قال ویؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون الخيل ولا يعملون بالسلاح وفي الجامع الصغير ويؤخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج التي هي كهيأة الاكف وانما يؤخذون بذلك اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة تجب ان يكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم فانه جفاء في حق اهل الاسلام ويجب ان يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في جامع المسلمين فان لزمته ضرورة اتخذوا سرجا بالصفة التي تقدمت ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف - اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگادیں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حقیر ہونا ظاہر ہوا اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔ پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جس کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردی جائیں تاکہ سائل ان کے دروازوں پہ کھڑا ہوکر ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بنا دے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عالموں وزاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے ف کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤہا والالتزام باق وقال الشافعیؒ سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینقض ایمانہ فکذا ینقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا ف مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اولیٰ ہے اور در المنتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائے گا۔ کمافی درالمختار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن الخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اس کو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیرؓ نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اس کو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و زبیرؓ کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اس کو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک واحمد واسحاق وشافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علما کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لے کر اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اس نے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی وتکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا وھذا ھو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا ینقض العھد الا ان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانھم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وھو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر آنکہ وہ دار الحرب میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا نقض الذمی العھد فھو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جانے سے اس کے موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رفیق بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل

نصاریٰ بنی تغلب کے بیان میں ف یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعضے تغلبی بھاگ کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں ان کو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دوچندان کے مردوں وعورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاریٰ بنی تغلب یوخذ من اموالھم ضعف ما یوخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمرؓ صالحھم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اس کا دوچند لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویوخذ من نسائھم ولا یوخذ من صبیانھم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیھن دون الصبیان فکذا المضاعف وقال زفرؒ لا یوخذ من نسائھم ایضا وھو قول الشافعیؒ لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمرؓ ھذہ جزیۃ فسموھا ما شئتم ولھذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمرأۃ

من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لايختص بالجزية الا ترى انه لايراعى فيه شرائطها - اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح تو دو چند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دو چند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اس کا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے وغیر ذلک۔ ويوضع على مولى التغلبي الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه۔ اور تغلبی کے مولیٰ پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے مولیٰ پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیہ و خراج باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے بھی دو چند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولیٰ سے بھی دو چند لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو چند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے ہوئے غلام کو ملایا۔ اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا۔ کیونکہ شبہہ موجود ہے تو جواب دیا کہ تونگر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تونگری اس کو مانع ہے اور تونگر کے آزاد کئے ہوئے میں تونگری موجود نہیں ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنى تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماؤهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال

بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وھو معد لمصالح المسلمین وھؤلاء عملتھم ونفقة الذراری علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتھم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آئے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ اُن کے باپ پر واجب ہوتا ہے پس اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے ف اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ مف۔ ومن مات فی نصف السنة فلا شیء لہ من العطاء لانہ نوع صلة ولیس بدین ولھذا اسمی عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت واھل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں۔ ع۔) مر گیا تو عطا میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قرضہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا۔ ع۔ اصلی کافروں کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبھة کشف عنہ لانہ عساہ اعترتہ شبھة فتزاح وفیہ دفع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغتہ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوة اسلام اس کو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انہ یستمھل فیمھل ثلثة ایام لانھا مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة وابی یوسف انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثة ایام طلب ذلک او لم یطلب وعن الشافعی ان علی الامام ان یؤجلہ ثلثة ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبھة ظاھرا فلا بد من مدة یمکنہ التامل فقدرناہ بالثلث ولنا قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامھال وکذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوة فیقتل للحال من غیر استمھال وھذا لانہ لا یجوز تاخیر الواجب لامر موھوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیة توبتہ ان یتبرأ عن الادیان کلھا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرورت ہے جس میں غور کر سکے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک۔ والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کردو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مف۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد أرسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا

قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیه کره ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراهیة ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الکفر مبیح والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب ۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی تقتل لما رویناه ولان ردة الرجل مبیحة للقتل من حیث انه جنایة مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشارکها فیها فتشارکها فی موجبها ولنا ان النبی علیه السلام نهی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الاخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا یتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحیة البنیة بخلاف الرجال فصارت المرتدة کالاصلیة قال ولکن تحبس حتی تسلم لانها امتنعت عن ایفاء حق الله تعالی بعد الاقرار فتجبر علی ایفائه بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأة علی الاسلام حرة کانت او امة والامة یجبرها مولاها اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لما فیه من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغة فی الحمل علی الاسلام ۔

اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی رح نے فرمایا کہ قتل کی جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہوتے ہی اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحۃ۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کرکے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولی مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولی کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابى حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل بقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربى مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا فى امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن فى حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف رہتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائے گا اور ایسا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے
پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر جم گیا۔
پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ
فی اسلامہ الی ورثۃ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وھذا عند ابی حنیفۃؒ اور اگر مرتد مذکور
مرگیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو
ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال
ابو یوسفؒ ومحمدؒ کلاھما لورثتہ وقال الشافعیؒ کلاھما فیٔ لانہ مات کافرا والمسلم لایرث الکافر ثم ھو مال حربی لا
امان لہ فیکون فیأ ولھما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذا
الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃؒ انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ
ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا
الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃؒ اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ
بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب
قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او
قتل علی ردتہ وھی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لاحراب
منھا فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃؒ ویرثھا زوجھا المسلم ان ارتدت وھی مریضۃ لقصدھا ابطال
حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثھا لانھا لا تقتل فلم یتعلق بمالھا بالردۃ بخلاف المرتد —

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اس کے وارثوں
کی ہوں گی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا
وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت
ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں
جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف
منتقل ہو گی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہو گی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان
کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے
کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے
پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس
کا وارث ہو گا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث
تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہو گا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند
ہے تو اس استناد کا اعتبار ہو گا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث
ہو گا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ

موت کے ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد فرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اس کی کمائی اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمائی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتدہ ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعیؒ يبقى ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا باللحاق من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بالقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلابد من القضاء واذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرناها كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثا عند لحاقه في قول محمدؒ لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقرره لقطع الاحتمال وقال ابو يوسفؒ وقت القضاء لانه يصير موتا بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر وام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی۔ م ع) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت متقرر ہو گئی

سلہ اور یہی روایت محمد اصح ہے - المبسوط ۱۲ م ف.

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃً مرجانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت معتمد ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)

اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائے گا۔ (حتی کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ وتقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال ردتہ من الدیون تقضی مما اکتسبہ فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ھذہ روایۃ عن ابی حنیفۃؒ وعنہ انہ یبدأ بکسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان المستحق بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب لہ الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالۃ لیکون الغرم بالغنم وجہ الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی یخلفہ الوارث فیہ ومن شرط ھذہ الخلافۃ الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس بمملوک لہ لبطلان اھلیۃ الملک بالردۃ عندہ فلا یقضی دینہ منہ الا اذا تعذر قضاؤہ من محل آخر فحینئذ یقضی منہ کالذمی اذا مات ولا وارث لہ یکون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقضی منہ کذلک ھھنا وجہ الثالث ان کسب الاسلام حق الورثۃ وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا تعذر بان لم یف بہ فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقہ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ تقضی دیونہ من الکسبین لانہما جمیعا ملکہ حتی یجری الارث فیہما واللہ اعلم۔

اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اس کے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں (یہ روایت ابو یوسف ہے)

اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمدؒ۔ع۔) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله فى حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع فى الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف فى توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء فى وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابى يوسفؒ تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمدؒ تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضى الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابى حنيفةؒ انه حربى مقهور تحت ايدينا على ما قررناه فى توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربى يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة فى الفصلين فاوجب خللا فى الاهلية بخلاف الزانى وقاتل العمد لان الاستحقاق فى ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل — اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں
مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ
دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کے کئی قسم کے ہیں اوّل وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد
بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو
نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے۔ (چنانچہ اپنے پسر
کی باندی سے استیلاد صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی
اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم
وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان
و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف
ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے۔ (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور
یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔) اس میں صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ
مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح
ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے
مرتد ہونے کے بعد اس کی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہو گا (پس اگر
ملک زائل ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث
نہیں ہو گا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات
صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں
گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ
ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا
تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمد رح کے
نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح
ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور
بڑھا ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہو گا
بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے
جو ہمارے قبضہ میں مقہور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں (اور جب
ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور
یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقہور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو۔ بخلاف زانی وعمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہو گا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بخلاف اس کے ام ولد و مدبروں کے کہ وے اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائے گا۔ اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ واذا وطی المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولد لہ والولد حر وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتد کا پسر ہو گا ولیکن اس کا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مف)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہو گا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فیء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجز فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولا اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے۔ یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطاء سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مددگاری ندارد ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے ف۔ یعنی اگر وہ مر یا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذا قطعت ید المسلم عمداً فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاهدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاهدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یهدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وهو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فهو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا۔ پس وہ مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرا ہے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگاں گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون ہدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہو جانے سے معتبر نہ ہو جائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہو جاتا ہے بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے ہدر ہو جائے گا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جانے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہو کر اسی زخم سے مرا تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں کہ دار الحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وهذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد وزفرؒ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اهدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولهما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وهذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامها فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین۔ اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہو گیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا اٹکل گیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہوجاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے ف مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہئے اور شرط پلئے جانے کے وقت ملک نکاح چاہئے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کرکے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابى ان يسلم فقتل فانه يوفى مولاه مكاتبته واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملك اكسابه بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالردة فكذا اكسابه الاترى انه لايتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى بالطريق الاولى -

اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا ف یعنی رقیت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے تو

وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدها ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فئ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابی حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية فی الاسلام وهی رواية اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی تھی ۔م) پھر اس کے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہو گا (کیونکہ آزادی یا رقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے) لیکن اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے فت۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے بیٹے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے مولیٰ کی جانب کھینچ لائے گا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ م ع۔ قال وارتداد الصبی الذی يعقل ارتداد عند ابی حنيفة ومحمد رح يجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر رح والشافعی رح اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتی کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہو گا۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے فت۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئندہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لهما فی الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما يشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم فی صباه وصحح النبی عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور۔ زفر و شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصلی اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

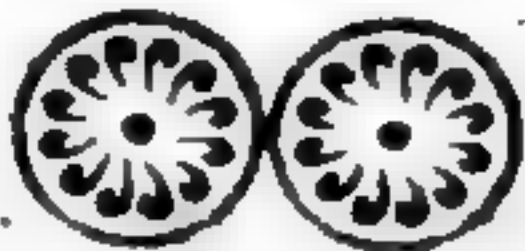
اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے ف یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی وخسر ہیں۔ اور سید الشہداء حمزہؓ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون گوشت میرے خون وگوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباسؓ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبداللہ، کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہؓ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحٰق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علیؓ ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعلی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک ترسیٹھ ۶۳ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان ۴۰ھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف ترسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول وآخیر کا ناقص سال نکال کر باقی ترسیٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیئیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ ترسیٹھ سال ہوا۔

اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علیؓ ہیں اور بعض میں ابوبکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں۔ لہٰذا علماء نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہؓ وحضرت علیؓ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابوبکرؓ ہیں اور لڑکوں میں حضرت علیؓ ہیں اور موالی میں زید بن حارثہؓ ہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالکؒ نے مؤطا میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔

مف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وھی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لاترد ومایتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقبادیۃ وھی من اجل المنافع وھوالحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرھا فلایبالی بشوبہ - اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی ف - یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہے

رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابویوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولھم فی الردۃ انھا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسفؒ لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمدؒ فیھا انھا موجودۃ حقیقۃ ولامرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولایقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیھم وھذا فی الصبی الذی یعقل ومن لایعقل من الصبیان لایصح ارتدادہ لان اقرارہ لایدل علی تغییر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لایعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابویوسف و زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہوسکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترحم کر کے ان سے سزائیں اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جس کی سمجھ زائل ہوگئی ف - یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔

باب البغاۃ

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا۔ بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ م ع۔ واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبهتهم لان علیا رض فعل کذلک باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرین ولعل الشر یندفع به فیبدا به۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کر کے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے۔ ف۔ اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ رض کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پر ان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس رض آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب لگایا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرو۔ انہوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الٰہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو رونے قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار ہیں تو ہم کو ان کے مال و ان کی جانیں حلال ہیں اور اگر وے مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے واللہ پھر جائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لاتقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؓ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے۔ اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الایۃ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولا یبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلھم حتی یفرق جمعھم قال العبد الضعیف ھکذا ذکرہ القدوریؒ فی مختصرہ ذکر الامام المعروف بخواھر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالھم اذا تعسکروا واجتمعوا وقال الشافعیؒ لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وھم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان

الحکم یدار علی الدلیل وھو الاجتماع والامتناع وھذا لانہ لو انتظر الامام حقیقۃ قتالھم ربما لا یمکنہ الدفع
فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرھم واذا بلغہ انھم یشترون السلاح ویتاھبون نبیغی
ان یاخذھم ویحبسھم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان والمروی
عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغناء والقدرۃ ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ
باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت
متفرق ہو جائے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے
لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے
اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ
مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ
شافعیؒ کے نزدیک اس کا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت
سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات
ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائے گی تو ان کی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار ان
کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو
چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ وے لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں
اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شر دور کیا جاوے۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں
میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو یہاں
تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے ف کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ
الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے
پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین
رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان کانت لھم فئۃ اجھز علی جریحھم واتبع مولیھم دفعا لشرھم کیلا یلتحقوا بھم وان لم
یکن لھم فئۃ لم یجھز علی جریحھم ولم یتبع مولیھم لانہ فاع الشر دونہ وقال الشافعیؒ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا
ترکوہ لم یبق قتلھم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ ۔۔۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار
جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے معرکہ میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا
کیا جائے تاکہ ان کا شر دور ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو
تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوؤں کا پیچھا کیا جائے کیونکہ بدون اس کے شر دور ہو گیا۔ اور شافعیؒ نے
فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل
کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہیں
ہے ف۔ اور درصورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤں کا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لھم ذریۃ ولا یقسم لھم مال یقول علیؓ یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وھو القدوۃ فی ھذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لھم فئۃ۔ اور باغیوں کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہ ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ف ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر دان کے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔ وکذا رواہ عبد الرزاق اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس کا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المومنین ان کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہؓ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان کانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولانھم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلوا بسلاحھم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعیؒ لا یجوز والکراع علی ھذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیاؓ قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی

اولی والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعے سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولی جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ م ف: بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان کے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان کے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ ویحبس الامام اموالھم ولا یردھا علیھم ولا یقسمھا حتی یتوبوا فیردھا علیھم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرھم بکسر شوکتھم ولھذا یحبسھا عنھم وان کان لا یحتاج الیھا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد بعد التوبۃ فلاندفاع الضرورۃ ولا استغنام فیھا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباہ اھل البغی من البلاد التی غلبوا علیھا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمھم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اھلہ فیما بینھم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیفؒ قالوا لا اعادۃ علیھم فی الخراج لانھم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحمیھم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیئے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر از راہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالی یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کر دیں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنفؒ

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہوگی۔ ومن قتل رجلا وهما من عسكر اهل البغى ثم ظهر عليهم فليس عليهم شئ لانه لا ولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل فى دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے ف یعنی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دار الاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك وفى ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص ۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے شہری شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عدل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور فخر الاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب ف پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغى وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم انى على الباطل لم يرثه وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث الباغى فى الوجهين وهو قول الشافعى واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغى او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغى اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعى فى القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة ورواه الزهرى ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة فى حق الدفع كما فى منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة فى حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغى قتل بحق فلا يمنع الارث ولابى يوسف فى قتل الباغى العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر فى حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا فى حق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاءه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدفع فوجب الضمان ۔

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں کے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگی مگر گنہگار ہوگا۔ اور شافعیؒ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول مالک ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کرلی حالانکہ اس نے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جاکر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کرلیا پھر توبہ کرکے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ پس زہریؒ نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا فتنہ جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کرلیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگادے تو اس کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے۔ (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہوگئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کردے یا اپنی خوشی سے لازم کرلے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب، باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت

ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسفؒ نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو صحیح جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائے گا ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد سمجھ ہے لیکن اسی بناء پر جو اس نے جان ومال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجۂ اولی معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالی نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف وشافعیؒ کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کار آمد ہوگی جیسے کفار کی بداعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکرہ بیع السلاح من اهل الفتنة وفی عساکرهم لانه اعانة علی المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة فی الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب. واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے ف۔ یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا اور یہ دریافت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ اللقیط سمی به باعتبار ماله لما انه یلقط والالتقاط مندوب الیه لما فیه من احیائه وان غلب علی ظنه ضیاعه فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھا لینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہوا کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما هو الحریة وكذا الدار دار الاحرار ولان الحكم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے ف یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھا لایا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته فی بیت المال هو المروی عن عمرؓ وعلیؓ ولانه مسلم عاجز عن التكسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثه لبیت المال والخراج بالضمان ولهذا كانت جنایته فیه والملتقط متبرع فی الانفاق علیه لعدم الولایة الا ان یامره القاضی به لیکون دینا علیه لعموم الولایة۔ اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے یہی مروی ہے (چنانچہ مالک نے مؤطا میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے لنجے کے مشابہ ہوگیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کر تاکہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے ف اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے م ف۔ قال فان التقطه رجل لم یكن لغیره ان یاخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یده۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہوگیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان ادعی انه ابنه فالقول قوله معناه اذا لم یدع ملتقط نسبه وهذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان

انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل - پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملتقط نے اس کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ سے نسب ثابت ہوجائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اس سے نسب ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہوجائے گا اور اگر ملتقط نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاساً و استحساناً صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاساً نہیں صحیح ہے اور استحساناً صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لامنازع لہ فیہ الا اذا اقام الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی - اور اگر ملتقط کے سوا دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولیٰ ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا پسر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعویٰ کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کئے تو دوسرا مقدم ہوجائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وہو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ - اگر یہ لقیط مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا و لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دار الاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہوا جو اس کو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا وہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ

اختلف الروایۃ ولحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف

الرواية فيه ففي رواية كتاب اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواجد وهو رواية ابن سماعة عن محمد لقوة اليد الا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية الدار حتى اذا سبي مع الصغير احدهما يجبر كافرا وفي بعض نسخه اعتبر الاسلام نظرا للصغير۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیعہ یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے جانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعویٰ کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنی خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہوگا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعى ان اللقيط عبده لم يقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان يقيم البينة انه عبده اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعى عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تلد له الحرة فلا تبطل الحرية ظاهرة بالشك۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا۔ کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحر في دعوته اللقيط اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔۔ وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا للظاهر وكذا اذا كان مشدودا على دابة وهو عليها لما ذكرنا ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر باندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک وحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ وله ولاية الانفاق وشراء ما لابد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة۔ ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت وملکیت و

سلطنت ہے یہاں ندارد ہے ف ــــ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
قال ولا تصرفه فی مال اللقیط اعتبارا بالام وهذا لان ولایة التصرف لتثمیر المال وذلک یتحقق بالرای الکامل والشفقة الوافرة والموجود فی کل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھوار ہو اور مال کی بڑھوار کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے ف ــــ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ویجوز ان یقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا یملکه الصغیر بنفسه اذا کان عاقلا وتملکه الام ووصیها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ویسلمه فی صناعة لانه من باب تثقیفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجره قال العبد الضعیف وهذا روایة القدوری فی مختصره وفی الجامع الصغیر لایجوز ان یواجره ذکره فی الکواهیة وهو الاصح وجه الاول انه یرجع الی تثقیفه ووجه الثانی انه لایملک اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملکه علی ما نذکره فی الکواهیة انشاء الله تعالی۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے ملتقط کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطة

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔
قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها ویردها علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه ماذون فیه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا واذا کان کذلک لاتکون مضمونة علیه وکذلک اذا تصادقا انه اخذها للمالک لان تصادقهما حجة فی حقهما فصار کالبینة ولو اقرانه اخذه لنفسه یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال

الاخذ اتہ لمالکہ وکذبہ المالک یضمن عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لا یضمن والقول قولہ لان الظاہر شاھد لہ لاختیارہ الحسبۃ دون المعصیۃ ولہما انہ اقر بسبب الضمان وھو اخذ مال الغیر وادعی ما یبرئہ وھو الاخذ لمالکہ وفیہ وقع الشک فلا یبرأ وما ذکر من الظاہر یعارضہ مثلہ لان الظاہر ان یکون المتصرف عاملا لنفسہ ویکفیہ فی الاشہاد ان یقول من سمعتموہ ینشد لقطۃ فدلوہ علی واحدۃ کانت اللقطۃ او اکثر لانہ اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق۔ ع۔) بلکہ عامۂ علما کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتی کہ اگر ضائع ہو جاوے تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اس نے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تاوان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور ابو یوسف رح نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارض موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس قدر کافی ہے کہ ان سے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے۔ ف ملتقط کو چاہیے کہ اس کی شناخت کراوے۔ قال فان کانت اقل من عشرۃ دراھم عرفھا ایاما وان کانت عشرۃ فصاعدا عرفھا حولا۔ قال العبد الضعیف وھذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقولہ ایاما معناہ علی حسب ما یری الامام وقدرہ محمد رح فی الاصل بالحول عن غیر تفصیل بین القلیل والکثیر وھو قول مالک والشافعی رح لقولہ علیہ السلام من التقط شیئا فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاول ان التقدیر بالحول ورد فی لقطۃ کانت مائۃ دینار تساوی الف درھم والعشرۃ وما فوقھا فی معنی الالف فی تعلق القطع بہ فی السرقۃ وتعلق استحلال الفرج بہ ولیست فی معناھا فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبنا التعریف

بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما ففوضنا الی رای المبتلی بہ فقیل الصحیح ان شیأ من ھذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لایطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیأ لایبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفہا فی الموضع الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبہا لایطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ مبقی علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لایصح۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کرا دے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ ۱۱ اور ظاہر الروایۃ میں قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے۔ ع۔) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کرا دے تو معنی یہ ہیں کہ جس قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کرا دے۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھا دے تو اس کو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔

اور اس میں قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درہم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں۔ پس احتیاطاً ہم نے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرا دے۔ یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اس کی شناخت کرا دے۔ پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا مجمع ہوتا ہے۔ (جیسے بازاریں مسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرنے گا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے چھلکے تو ان کا پھینک دینا مباح کرنے کے معنوں میں ہے۔ حتی کہ بغیر شناخت کئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الی المستحق وھو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وھو الثواب علی اعتبار اجازتہ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے۔

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبها یعنی بعد ما تصدق بها فهو بالخیار ان شاء امضی الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنه فیتوقف علی اجازته والملك یثبت للفقیر قبل الاجازة فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوته بعد الاجازة فیه وان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الی غیره بغیر اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لاینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالة المخمصة وان شاء ضمن المسکین اذا هلك فی یده لانه قبض ماله بغیر اذنه وان کان قائما اخذه لانه وجد عین ماله۔ پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہوا مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھا لینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالك والشافعی اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترك افضل وعلی هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمة والاباحة مخافة الضیاع واذا کان معها ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع ولکنه یتوهم فیقضی بالکراهة والندب الی الترك ولنا انها لقطة یتوهم ضیاعها فیستحب اخذها وتعریفها صیانة لاموال الناس کما فی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے ف ولیکن حدیث زید بن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اس نے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بھیڑیے کی ہے۔ اب پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذار و سقا خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پا دے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ اجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کر اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گھیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے ف یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال؟ وفی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ روایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے

والاقرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا
تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے ملتقط کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک
ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دیے
گا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں شرط
لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ ملتقط گواہ قائم کرے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں
یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں
مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کو کہے گا کہ اگر تو اپنے
قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہوگا
تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں
اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ
مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو
اور یہی روایت اصح ہے ف۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے
سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعها منه حتی یحضر النفقة لانه یحیی بنفقته فصار کانه
استفاد الملک من جهته فاشبه البیع واقرب من ذلک راد الابق فان له الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم
لا یسقط دین النفقة بهلاکه فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا هلک بعد الحبس لانه یصیر بالحبس شبیه
الرهن۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اس کو دینے سے
روکے یہاں تک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے۔ کیونکہ اس کے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملتقط نے
مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لقطہ بقدر نفقہ کے مبیع ہے) اور
اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار
ہے تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ
میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے
گا کیونکہ روکنے سے

وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ف۔ اور مال

مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم
سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطة الحرم الی ان یجیٔ صاحبها لقوله علیه السلام فی الحرم ولا یحل
لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله علیه السلام اعرف عفاصها ووکاءها ثم عرفها سنة من غیر فصل
ولانها لقطة وفی التصدق بعد مدة التعریف ابقاء ملک المالک من وجه فیملکه کما فی سائرها وتاویل
ما روی انه لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انه لا یسقط التعریف فیه لمکان انه للغرباء
ظاهرا۔ اور حرم مکہ کا لقطہ اور اس کے باہر حل کا لقطہ دونوں یکساں ہیں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ

شناخت کرانا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اس کا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرا دے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اور اس کی بندش محفوظ کرلے پھر اس کو ایک سال پکار دے رواہ الستۃ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطۂ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطوں کی طرح اس میں بھی مالک ہوجائے گا۔ اور جو حدیث شافعیؒ نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لقطہ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اس کو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہ ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے ف یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اکسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کراوے۔ الحدیث۔

اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کراوے رواہ البخاری ومسلم۔ واذا حضر رجل فادعی اللقطۃ لم تدفع الیہ حتی یقیم البینۃ فان اعطی علامتہا حل للملتقط ان یدفعہا الیہ ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجبر والعلامۃ مثل ان یسمی وزن الدراہم وعددہا ووکاءہا ووعاءہا لہما ان صاحب الید ینازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملک فیشترط الوصف لوجود المنازعۃ من وجہ ولا تشترط اقامۃ البینۃ لعدم المنازعۃ من وجہ ولنا ان الید حق مقصود کالملک فلا یستحق الا بحجۃ وہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔

اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اس کو دے دے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے۔ یعنی جب ملتقط کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کرے پس حاکم دینے پر مجبور کرے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے۔

تو مدعی بدون حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اس پر لازم نہیں)، لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آوے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلا دے تو اس کو دے دے رواہ مسلم و ابوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے ف الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر نقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے۔ ویاخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلاخلاف لانه ياخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لايجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ (یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے۔ ع۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے ف یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا يتصدق باللقطة على غنى لان المامور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يات يعنى صاحبها فليتصدق به والصدقة لاتكون على غنى فاشبه الصدقة المفروضة۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے مشابہ ہو گیا۔ وان كان الملتقط غنيا لم يجز له ان ينتفع بها وقال الشافعیؒ يجوز لقوله عليه السلام فى حديث ابى فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها والغنى يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه على الاصل والغنى محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره فى مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال

استغنائہ فیھا وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وھو جائز باذنہ۔ اور اگر ملتقط تونگر ہے تو اس کو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ کعب ابن مالک تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تونگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تونگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے یعنی تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے فـــ یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تونگر تھے۔ اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابوطلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہنچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو، تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحار بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابوطلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس زائد مال بقدر نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تونگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال بمعنی اول تھے علاوہ اس کے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں
پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ
باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جاکر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو
اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جاکر ایک درم کا گوشت
لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا
کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ و اسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے
فرمایا کہ اے علیؓ تم قصاب کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور
تیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبد الرزاق واسحاق والبزار وابو یعلی۔ اور
ظاہر ا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار
کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من
الجانبین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیا لما ذکرنا
واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھاوے کیونکہ اس میں ملتقط و اصلی مالک
دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور
اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اس میں بھی
جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف نقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور
حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہے۔ اباق ۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جُعل۔ وہ حق مقرری
جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے
کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے بھگوڑے غلام
کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
کو گرفتار کرتا ہوں۔ الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک
وقد قیل ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ
لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو دفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن

علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال ۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اس کا غلام مر گیا ۔ ع ۔) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لقطہ کے ۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے ۔ قال ومن رد آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فله علیه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقیاس ان لا یکون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعی لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله علیهم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعین ومنهم من اوجب مادونها فاوجبنا الاربعین فی مسیرة السفر ومادونها فیما دونه توفیقا وتلفیقا بینهما ولان ایجاب الجعل اصله حامل علی الرد اذ الحسبة نادرة فتحصل صیانة اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجة الی صیانة الضال دونها الی صیانة الآبق لانه لا یتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحهما او یفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثة اذ هی اقل مدة السفر ۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا ۔ (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے ۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیسؓ کے آثار کو عبد الرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ۔ مف ۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے ۔ پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہوں گے اور اس کی مقدار معین

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے پس جتنی مسافت ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درھما قال رض وھذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درھما لان التقدیر بھا ثابت بالنص فلا ینقص عنھا ولھذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حط منہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر علی الرد لیحیی مال المالک فینقص درھم لیسلم لہ شیئ تحقیقا للفائدۃ واما ام الولد والمدبر فی ھذا بمنزلۃ القن اذا کان الرد فی حیوۃ المولی لما فیہ من احیاء ملکہ ولو رد بعد مماتہ لا جعل فیھما لانھما یعتقان بالموت بخلاف القن ولو کان الراد ابا المولی او ابنہ وھو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ھؤلاء یتبرعون بالرد عادۃ ولا یتناولھم اطلاق الکتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ انداز بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اس میں مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان ابق من الذی ردہ فلا شیئ علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ھذا اذا اشھد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رض وذکر فی بعض النسخ انہ لا شیئ لہ وھو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک ولھذا کان لہ ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذلک اذا مات فی یدہ لا شیئ علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے لاتا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مرگیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھالیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگیا۔ قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما فی العبد المشتری وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهى الوارد عن بيع ما لم يقبض فيجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہوگیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہوگیا اور بائع کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔

قال وينبغى اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابى حنيفة ومحمد حتى لورده من لم يشهد وقت الاخذ لاجعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الاخذ اواتهبه اوورثه فرده على مولاه لاجعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه فيكون له الجعل وهو متبرع فى اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابوحنیفہ ومحمدؒ کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اس پر گواہ کرلینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لادے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہوگیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ میں لے کر یا میراث پاکر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کرلئے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهى حقه اذ الاستيفاء منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد فى حيوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لايبطل بالموت وهذا اذا كانت مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقى على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار قضاء الدين وان بيع بدئ بالجعل والباقى للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع لعودها اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب فى هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان

لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ وصیۃ فلاجعل لہ لانہ ھوالذی یتولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لادے یا اس کی موت کے بعد واپس لادے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت میں ہے تو اس کا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوٹنے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جعل اس کے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہنچتا ہے اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچے گی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اس کا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیر لے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جس کی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا - واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ھو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظر الکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بھذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ھو وکیل بالقبض من جھۃ القاضی وانہ لایملک الخصومۃ بلاخلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جھۃ المالک فی الدین

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا راه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ماكان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى - اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کرسکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے - اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں مخاصمہ نہیں کرسکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت مخاصمہ نہیں کرسکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کرسکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کرسکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنی یہ وکیل مخاصمہ نہیں کرسکتا تو اس کی خصومت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہوا اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہوجائے گا - کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت کردے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اس کے دام محفوظ رکھے - ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن - اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہوگا - قال وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير

امر القاضی لیضمن المودع ولا یبرا المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر القاضی لان القاضی نائب عنہ ولن کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب احد من مستحق النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ الغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وھو النفقۃ لانہا کما تجب فی ھذا المال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اس کی زوجہ واولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو جن سے قرابت ولادت ہے یعنی والدین واجداد و پوتے پردتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس کی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ واشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام ولباس میں ہے پھر جب اس کے مال میں اناج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ واشرفی ہے۔ اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ واشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہوسکتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دے گا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات کا معلوم نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیں گے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کر لگا

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہوتا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔

قال ولا یفرق بینه وبین امرأته وقال مالک رحمه الله اذا مضی اربع سنین یفرق القاضی بینه وبین امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمر رضی الله عنه هکذا قضی فی الذی استهوته الجن بالمدینة وکفی به اماما ولانه منع حقها بالغیبة فیفرق القاضی بینهما بعد مضی مدة اعتبارا بالایلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الایلاء والسنین من العنة عملا بالشبهین ولنا قوله صلی الله علیه وآله وسلم فی امرأة المفقود انها امرأته حتی یاتیها البیان وقول علی رضی الله عنه فیها هی امرأة ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوته والغیبة لا توجب الفرقة والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رضی الله عنه رجع الی قول علی رضی الله عنه ولا معتبر بالایلاء لانه کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغیبة تعقب الاوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة ۔ اور مفقود اس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالکؒ نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمرؓ کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدیناد ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق ودارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علیؓ وعثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔)

اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلاء وعنین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشابہت ایلاء سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہے) پھر جب ایلاء وعنین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لئے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان پہنچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مر گیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبدالرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مر جانا احتمالی ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اس کو چار مہینہ کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہے اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہے اور عنین کا مرض جب یہ ایک سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہے ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابوقلابہ وجابر بن زید وشعبی ونخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہبان وزاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور فتاوی بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوی ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رض وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشئ والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثة الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مرگیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا يرث المفقود واحدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مرگیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو وہ حصہ پاوے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائے گا حتی کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مرگیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة ونظير هذا الحمل فانه يوقف له ميراث ابن واحد على ماعليه الفتوى ولوكان معه وارث آخران كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه وان كان ممن تسقط بالحمل لا يعطى وان كان ممن يتغير به يعطى الاقل للتيقن به كما في المفقود وقد شرحناه في كفاية المنتهى باتم من هذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس يتعاملون بها فقررهم عليه۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشركة ضربان شركة املاك وشركة عقود فشركة الاملاك العين يرثها رجلان او يشتريانها فلا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه وكل واحد منهما في نصيب صاحبه كالاجنبي وهذه الشركة يتحقق في غير المذكور في الكتب كما اذا اتهب رجلان عينا او ملكاها بالاستيلاء او اختلط مالهما من غير صنع احدهما او بخلطهما خلطا يمنع التميز راسا او الا بحرج ويجوز بيع احدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور ومن غير شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه وقد بينا الفرق في كفاية المنتهى۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت خلط واختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیا۔ والضرب الثانی شرکۃ العقود ورکنها الایجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك فى كذا وكذا ويقول الآخر قبلت وشرطه ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه المطلوب منه۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب وقبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں وفلاں چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم هى اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهى ان يشترك الرجلان فيتساويا فى مالهما وتصرفهما ودينهما لانها شركة عامة فى جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هى من المساواة قال قائلهم ؎

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة اذا جهالهم سادوا

اى متساوين فلابد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك فى المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه وكذا فى التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملك الآخر لفات التساوى وكذلك فى الدين لما نبين ان شاء الله تعالىٰ وهذه الشركة جائزة عندنا استحسانا وفى القياس لا يجوز وهو قول الشافعیؒ وقال مالكؒ "لا اعرف ما المفاوضة" وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس يعاملونها من غير نكير وبه يترك القياس والجهالة متحملة تبعا كما فى المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى - پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں - اول شرکت مفاوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت صنائع، چہارم شرکت وجوہ - پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال وتصرف ودین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا منظور ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی وبیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیئے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھار بیع میں جس کی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خروج کے لئے گیہوں کو جو سے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لئے نہیں۔ مف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتی کہ اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارات میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدھما کتابیا والآخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منھما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نادر ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے

قال ولا بین المسلم والکافر وھذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ وقال ابو یوسفؒ یجوز للتساوی بینھما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدھما کالمفاوضۃ بین الشفعوی والحنفی فانھا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یھتدی الی الجائز من العقود ولھما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراھا مسلم لا یصح۔ اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعیؒ و حنفیؒ کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑا گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے اور حنفیؒ کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطھا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ ھو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دو نابالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط نہ ہونے کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے ف جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وھو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما ھو من مواجب التجارات وھو توجہ المطالبۃ نحوھما جمیعا۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت و کفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل و کفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتریہ کل واحد منھما یکون علی الشرکۃ الا طعام اھلہ وکسوتھم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منھما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدھما کشرائھما الا ما استثناہ فی الکتاب وھو استحسان لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنیٰ ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بمنزلہ دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے۔ اور یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے ف ــــ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما ادی لانہ قضی دیناعلیہ من مال مشترك بینھما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منھما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراك فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فمما یصح فیہ الاشتراك الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواۃ متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید وفروخت واجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے ف ــــ پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جرمانہ معین ہے اور مفاوض نے انکار کیا۔ پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا خصم نہ ہوگا۔ اور اگر متفاوضین ایک مرد وایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عمداً قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے ع۔

قال ولو کفل احدھما بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ رح وقال لا یلزمہ لانہ تبرع ولھذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃ رح انہ تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یودی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر الی البقاء تتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداء وانتھاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃ رح انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فھو اعارۃ فیکون لمثلھا حکم عینھا لا حکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا تتحقق معاوضۃ

ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان
الغصب والاستہلاک بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ رح لانہ معاوضۃ انتہاء۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص
کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوسرے
ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)
اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل وغلام
ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی
بالاتفاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر
آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اس کی ضمانت
واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر
ابتداء کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے
بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء وانتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا قرض دینا تو امام ابوحنیفہ سے
روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت
دینا ہوتا ہے تو مقروض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتی
کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول
میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنی ندارد ہیں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ
مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی
نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کرلی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک بمنزلہ کفالت
کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت
کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان ورث احدھما مالا یصح فیہ الشرکۃ او وھب لہ و
وصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال اذ ھی شرط فیہ ابتداءً
وبقاءً وھذا لان الآخر لا یشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انہا تنقلب عنانا للامکان فان المساواۃ
لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال
میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہوکر شرکت
عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ راس المال ہوسکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں
مساوات ہونا حالت ابتداء وحالت بقاء دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاوضت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ
مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاوضہ
بدل کر شرکت عنان ہوگئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور
شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے
واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدھما عرضا فھو لہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار

لانہ لایصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ ۔ اور اگر متفاوضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاوضہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین دگھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاوضت باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے ف ـــــ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے راس المال ٹھہرایا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا چاہیے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہٰذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا ۔

فصل

ولا ینعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح مالم یضمن فتقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یودی الی ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن مایشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لاتتعین فکان ربح ماضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لایجوز وشراء احدہما شیأ بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ تروج رواج الاثمان فالحقت بہا قالوا ہذا قول محمدؒ لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لاتتعین بالتعیین ولایجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ماعرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسفؒ لایجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسفؒ مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا ۔ واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار ورائج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور وزنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں ۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہو گیا یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرکے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا ۔ (اور مفاوضہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں تو اس میں نقود وغیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں ۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت معاوضہ کی انجام کو اسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے ۔ کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کا

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اس کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقود میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی مبیع دونوں میں مشترک ہو جائز ہے (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کئے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوئے) اور معین دو پیسوں کو بعوض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسفؒ سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال ولا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بھما ھکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پتھروں یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی شیخ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیرؒ ہے چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذھب او فضۃ و مرادہ التبر فعلی ھذہ الروایۃ التبر سلعۃ تیعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بھلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیھما وھذا لما عرف انھما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانھا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاھرا الا ان یجری التعامل باستعمالھما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح رأس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب ولا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منھما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا

فکذلک فی قول ابی یوسفؒ والشرکۃ شرکۃ ملک لاشرکۃ عقد وعند محمدؒ تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظھر عند التساوی فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاھر الروایۃ ماقالہ ابو یوسفؒ لانہ تیعین بالتعیین بعد الخلط کما تیعین قبلہ ولمحمدؒ انھا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بھا دینا فی الذمۃ وبیع من حیث انہ تیعین بالتعیین فعملنا بالشبھین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانھا لیست ثمنا بحال ولو اختلف جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لاینعقد الشرکۃ بھا بالاتفاق والفرق لمحمدؒ ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجھالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمدؒ کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہوسکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی ہوئی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہوجائے تو عقد بیع نہ ہوگا ۔ اور پتر بھی شرکت ومضاربت میں راس المال ہوسکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ثمن پیدا کئے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے ۔ کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں لظاہر ان کو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہوجائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہوجائیں گے اور راس المال ہونے کے لائق ہوں گے ۔ شیخ قدوریؒ کا یہ قول کہ ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی ووزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں ۔ جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں ۔ جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملادینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہوسکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور کمی بھی اسی پر پڑے گی ۔ اور اگر دونوں نے خلط کردیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ ہوگی ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو ۔ تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا ۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک وجہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھ کر جائز ہے ۔ مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کر لینے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے ان کو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو۔ پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ و محمدؒ بھی متفق ہیں (پس امام محمدؒ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شئی مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا معین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف۔ بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ الغایۃ یا کفایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقد الشرکۃ قال وھذا شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کانت بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وھی ان تشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترک فی عموم التجارات ولا یذکر ان الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اعرض وھذا لا ینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ولیصح التفاضل فی المال لحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفرؒ والشافعیؒ ولا یجوز لان التفاضل فیہ یودی الی ربح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلاضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح بشرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل اوالی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسما وعملا فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان ویشبہ الشرکۃ حتی لایبطل باشتراط العمل علیہما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفرؒ وشافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفرؒ وشافعیؒ کے نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھاؤ رہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچہ ہوکر زیادتی ہوجاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم وبیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کرکے نفع اٹھادے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم وبیش نفع جائز ہوا بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہوجائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضاربت کے
مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ
ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا
کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت
جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ
دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ویجوز ان یعقدها کل واحد
منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة فی المال لیس بشرط فیه اذ اللفظ لا یقتضیه ولا یصح الا
بما بینا ان المفاوضة تصح به للوجه الذی ذکرناه۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک
اپنے تھوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان
کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس رائجہ جن سے مفاوضت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان
بیان کر چکے۔ ویجوز ان یشترکا ومن جهة احدهما دنانیر ومن الآخر دراهم وکذا من احدهما دراهم
بیض ومن الآخر سود وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز وهذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمه فان الخلط عندهما
شرط ولا یتحقق ذلك فی مختلفی الجنس وسنبینه من بعد ان شاء الله تعالی۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک
کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی
طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعیؒ نے
کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعیؒ کے نزدیک خلط کرنا
شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
قال وما اشتراه کل واحد منهما للشرکة طولب بثمنه دون الآخر لما بینا انه یتضمن الوکالة
دون الکفالة والوکیل هو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک
نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ
ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق
میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریکه بحصته منه معناه اذا ادی من مال نفسه
لانه وکیل من جهته فی حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع علیه فان کان لا یعرف ذلك الا بقوله
فعلیه الحجة لانه یدعی وجوب المال فی ذمة الآخر وهو منکر والقول للمنکر مع یمینه۔ پھر جو دام ادا
کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے
مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ
میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔

پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خریدی تھی وہ موجود نہیں ہے حالانکہ
وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

انکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئاً بطلت الشركة لان المعقود عليه فى عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما فى الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما فى البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضى بشركة فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك من مال صاحبه ان هلك فى يده فظاهر وكذا اذا كان هلك فى يد الآخر لانه امانة فى يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہوجاتا ہے جیسے ھبہ و وصیت میں متعین ہوجاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجاوے تو عقد باطل ہوجاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو بیع جاصل ہوجاتی ہے) بخلاف مضاربت او تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہوجاوے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اس کا بیان مذکور ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہوجائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہوجاویں تو شرکت باطل ہوجانا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے۔ پس عقد شرکت باطل ہوگیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کردینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الآخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زياد حتى ان ايهما باع جاز بيعه لان الشركة قد تمت فى المشترى فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہوگیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہوجانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر امام محمد رح کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتی کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی ف ۔
پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا
کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد
بیناہ هذا اذا اشتری احدهما باحد المالین اولا ثم هلک مال الآخر اما اذا هلک مال احدهما ثم اشتری الآخر
بمال الآخر ان صرحا بالوکالة فی عقد الشرکة فالمشتری مشترک بینهما علی ما شرطا لان الشرکة ان بطلت فالوکالة
المصرح بها قائمة فکان مشترکا بحکم الوکالة ویکون شرکة ملک ویرجع علی شریکه بحصته من الثمن لما بیناه وان ذکرا
مجرد الشرکة ولم ینصا علی الوکالة فیها کان المشتری للذی اشتراه خاصة لان الوقوع علی الشرکة حکم
الوکالة التی تضمنتها الشرکة فاذا بطلت بطل ما فی ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوکالة لانها مقصودة
پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ
بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے
دیئے ہیں اور ہم اس کو اوپر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے
پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے
نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت
کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصۃ خریدار کی ہو گی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا
صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو
جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ
باطل نہ ہو گی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشرکة وان لم یخلطا
المال وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز لان الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکة الا بعد الشرکة
فی الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل هو المال ولهذا یضاف الیه ویشترط تعیین راس
المال بخلاف المضاربة لانها لیست بشرکة وانما هو یعمل لرب المال فیستحق الربح عمالة علی عمله
اما ههنا بخلافه وهذا اصل کبیر لهما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع
التساوی فی المال ولا یجوز شرکة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکة فی الربح مستندة الی
العقد دون المال لان العقد یسمی شرکة فلابد من تحقق معنی هذا الاسم فیه فلم
یکن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانیر لا تتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد
بالتصرف لانه فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکة فی التصرف بدون الخلط
تحققت فی المستفاد به وهو الربح بدونه وصار کالمضاربة فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی
فی الربح وتصح شرکة التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول
مالک و احمد ہے۔ اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی
فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہو گا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا
خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفرؒ وشافعیؒ کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل واعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درم ودینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف وکار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربت کے ہو گیا۔ (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعیؒ کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے) پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا یجوز الشرکۃ اذا شرط لاحدھما دراھم مسماۃ من الربح لانہ شرط یوجب انقطاع الشرکۃ فعساہ لا یخرج الا قدر المسمی لاحدھما ونظیرہ فی المزارعۃ۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے وہ یہ ہے یعنی مالک زمین وکاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو صرف۔

پھر شرکت مفاوضہ وعنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال ولکل واحد من المفاوضین وشریکی العنان ان یبضع المال لانہ معتاد فی عقد الشرکۃ ولان لہ ان یستاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجد التاجر منہ بدا۔ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانہا دون الشرکۃ فیتضمنہا وعن ابی حنیفۃ رح انہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شرکۃ والاصح ہو الاول وہو روایۃ الاصل لان الشرکۃ غیر مقصودۃ وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجر بل اولی لانہ تحصیل بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشرکۃ حیث لا یملکہا لان الشئ لا یستتبع مثلہ۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابوحنیفہ رح سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویوکل من یتصرف فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشرکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانہ عقد خاص طلب منہ تحصیل العین فلا یستتبع مثلہ۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدہ فی المال ید امانۃ لانہ قبض المال باذن المالک لا علی وجہ البدل والوثیقۃ فصار کالودیعۃ۔ اور شرکت مفاوضہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں۔ ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ مع۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شرکۃ الصنائع وتسمی شرکۃ التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان یتقبلا الاعمال ویکون الکسب بینہما فیجوز ذلک وہذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ہذہ شرکۃ لا یفید مقصودہا وہو التثمیر لانہ لابد من راس المال وہذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وہو

ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد و لا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفرؒ فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وھو ماذکرناہ لایتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہے اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے راس المال متعذر ہے۔ اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت متحقق ہوئی اور راس شرکت ہی کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا ہے ف خواہ کام وجگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک وزفرؒ کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف　　　اس روایت پر ہے کہ شرکۃ التقبل جائز ہے بشرطیکہ کام وجگہ متحد ہو۔ مف۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لایجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح مالم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول مایاخذہ لایاخذہ ربحالان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح مالم یضمن لایجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجوہ کے ہو گیا۔ ولیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وھذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ھذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان

الاتری ان ما تقبله کل واحد منهما من العمل مضمون علی الآخر ولهذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله علیه فجری مجری المفاوضة فی ضمان العمل واقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے دی بری ہوگیا۔ اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اس پر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شرکة الوجوه فالرجلان یشترکان ولا مال لهما علی ان یشتریا بوجوههما ویبیعا فتصح الشرکة علی هذا سمیت به لانه لایشتری بالنسیئة الا من کان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه یمکن تحقیق الکفالة والوکالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقة تنصرف الیه وهی جائزة عندنا خلافا للشافعیؒ والوجه من الجانبین ما قدمناه فی شرکة التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن و مبیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے۔ اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کردی ہے۔ قال وکل واحد منهما وکیل الآخر فیما یشتریه لان التصرف علی الغیر لایجوز الا بوکالة او بولایة ولا ولایة فتعین الوکالة فان شرطا ان المشتری بینهما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیه۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرطا ان یکون المشتری بینهما اثلاثا فالربح کذلک وهذا لان الربح لایستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یستحقه بالمال والمضارب یستحقه بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواها الاتری ان من قال لغیره تصرف فی مالک علی ان لی

ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیساکہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف۔ یعنی جیسے مضاربت میں کم وبیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شئ مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس وگدا گری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ وانجیر وپستہ ودیگر اشیاء مثل نمک وبرف وسرمہ وغیرہ۔ مف۔

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا

(اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس
مباح کو لے کر اپنے حرز میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ
سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر
لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع
کر دی یا ایک نے اکھاڑ توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اس کو لاد لایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔
مگر امام محمدؒ کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف
سے زیادہ نہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے فـ مبسوط و کتاب الشرکہ میں مذکور ہے اور
ظاہر اختیار قول امام محمدؒ ہے۔ ع۔ قال واذا اشترکا ولاحدھما بغل وللآخر راویۃ لیستقی علیھا الماء فالکسب بینھما لم
تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ
فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادھا علی احراز المباح وھو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا
للمحرز وھو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وھو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ۔ اگر دو شخصوں میں سے
ایک کے پاس خچر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے۔ پس دونوں نے اسطرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر
اس خچر پر لاد لادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جس نے
پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال
والے نے کام کیا تو کمائی اسی کی اور اس پر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے
ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر المثل واجب ہونے
کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لانیوالے کی ملک ہو گیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال
سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بعقد فاسد تو اس پر پوری اُجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح
فیھا علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیھا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما الریع تابع
للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر راس المال
اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر
نفع ملے گا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس
کا اندازہ رہے گا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد
کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد الشریکین
او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانھا تتضمن الوکالۃ ولابد منھا لیتحقق الشرکۃ علی ما مر
والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ
من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ اولم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ
بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل
قصدی واللہ اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت
باطل ہو گئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح مرتد ہو کر دارالحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حربیوں میں مل جانے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دارالحرب میں مل جانا بمنزلۂ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہرحال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکماً معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

وليس لاحد الشريكين ان يؤدى زكاة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكاته فادى كل واحد منهما فالثانى ضامن علم باداء الاول اولم يعلم وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا لايضمن اذا لم يعلم وهذا اذا اديا على التعاقب اما اذا اديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المامور باداء الزكوٰة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الامر بنفسه لهما انه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلايضمن للموكل وهذا لان فى وسعه التمليك لا وقوعه زكوٰة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما فى وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المامور علم اولا ولابى حنيفة رح انه مامور باداء الزكوٰة والمؤدى لم يقع زكوٰة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه من عهدة الواجب لان الظاهر انه لايلتزم الضرر الالدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعرى اداء المامور منه فصار معزولا علم اولم يعلم لانه عزل حكمى واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفى مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار۔

واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہوا ہو اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔ پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ

فقیر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ معف۔)

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی۔ کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال

وإذا أذن أحد المتفاوضين لصاحبه ان يشترى جارية فيطأها ففعل فهي له بغير شئ عند ابى حنيفةؒ وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما فى شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت فى الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذهما لايملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غيران الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطى لايحل الا بالملك ولاوجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة فى ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفى مسألتنا قضى دينا عليهما لما بينا ۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وطی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے مفت ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا ساتھی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے عیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضائے شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہٰذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کئے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارۃ والمفاوضۃ تضمنت الکفالۃ فصار کالطعام والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے مجور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً یہ کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مفید اور واضح ہو کہ واقف، وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا، جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء و حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفۃ رح لایزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول ملکہ بمجرد القول وقال محمد لایزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رض الوقف لغۃ ھو الحبس یقول وقفت الدابۃ واوقفتھا بمعنی وھو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لایصح فلا یجوز الوقف اصلا عندہ وھو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندھما حبس العین علی حکم ملک اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجہ تعود منفعۃ الی

العباد فیلزم ولایباع ولایوہب ولایورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمرؓ حین اراد ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلہا لایباع ولایورث ولایوہب ولان الحاجۃ ماسۃ الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ اللہ تعالی اذلہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لاحبس عن فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الاتری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی التصدق بالغلۃ دائما ولاتصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لایمکن ان یزال ملکہ الا الی مالک لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا للہ تعالی ولہذا لایجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد منہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قالؒ قال فی الکتاب لایزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لایزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لایلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند ابی یوسف وہو قول الشافعی رح بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لابد من التسلیم الی المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی وہو مالک الاشیاء لایتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فیاخذ منزلۃ الزکوٰۃ والصدقۃ.

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے۔ پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابویوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اس کے سپرد کرے۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور وقفتہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں حبس کے معنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابوحنیفہ اس کو جائز نہیں رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالی کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر دیا جاوے۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الہٰی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیئے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرائض الہٰی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرائض الہٰی سے کوئی حبس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی حبس نہیں ہوتا ہے۔

اور شیخ ابن الہمام نے بعد تطویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہوجاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ان کے مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریح کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بحیرہ وغیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کردیا۔ لہٰذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار و اوفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کردی پس لازم ہوجائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کرلیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ ع۔) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہوجاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور منیہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مف۔) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہوسکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے ف اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ قال واذا صح الوقف علی اختلافھم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لایتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ لوملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قالؒ وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون قولھما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہوجاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہوجاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہوجاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہوجاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہوسکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔

اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورۂ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف سے کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال ووقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده لیس بشرط فکذا تتمته وقال محمدؒ لایجوز لان اصل القبض عنده شرط فکذا مایتم به وهذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمدؒ ایضاً لانه یعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لایتم مع الشیوع فیما لایحتمل القسمة ایضا عند ابی یوسف لان بقاء الشرکة یمنع الخلوص لله تعالی ولان المهایاة فیهما فی غایة القبح بان یقبر فیه الموتی سنة ویزرع سنة ویصلی فیه فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمة الغلة ولو وقف الکل ثم استحق جزء منه بطل فی الباقی عند محمدؒ لان الشیوع مقارن کما فی الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وهب او وقف فی مرضه وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینه لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولهذا جاز فی الابتداء وعلی هذا الهبة والصدقة المملوکة

اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا تمتہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تمتہ بھی شرط نہ ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت[1] ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسفؒ نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً للہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات

---

[1] قولہ قابل قسمت واضح ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی یہ چیز ہے جس سے بعد تقسیم کئے وہ مقصود حاصل ہو جو منظور ہے پس قابل بٹوارہ نہونے کے یہ معنی کہ بعد بٹوارے کے وہ مقصود جاتا رہے مثلاً حمام صغیر بعد تقسیم کے اس قابل نہ رہا تو یہ غیر قابل قسمت ہے فاحفظہ۔ تم ۱۲۔

لے کر تقسیم کرلی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزء کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہوگیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہوجائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزء میں رجوع کرلیا یا مریض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہوگیا ہے۔ اور اگر وہ جزء جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جزء معین ہو جو باقی سے ممیز ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتداء میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ وصدقہ مملوکہ کی ہے ف۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزء شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ وصدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزء معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جزء پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزء معین ممیز ہے تو یہ جزء مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جزء غیر معین شائع ہو تو وقف وہبہ باطل ہوجائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہبہ قائم رہے گا۔ قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمدؒ حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسفؒ اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتابد كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت فى البيع ولابي يوسفؒ ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون فى الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتابد فيصح فى الوجهين وقيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسفؒ لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال فى الكتاب فى بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمدؒ ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه لا ينصرف الى التابيد فلابد من التنصيص ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلادی جاوے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء ومساکین اور ابویوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہوجائے گی مثلاً اولاد تو بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہوجانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہوجائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہوجاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضا ء وقف اس پر پورا صادق نہ ہو گا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقریب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہو گا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان اللہ علیهم وقفوه۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے فسے ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بیئر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کما فی الصحیح والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابو بکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علی نے اپنی زمین دیگر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے بغلہ بیضاء کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا یجوز وقف ما ینقل ویحول قال رضـ وهذا علی الارسال قول ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعة ببقرها واکرتها وهم عبیده جاز وکذا سائر آلات الحراثة لانه تبع للارض فی تحصیل

ماھوالمقصود وقد یثبت من الحکم تبعا مالا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ومحمدؒ معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولی ۔

اور قابل نقل وتحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونے کا قول ابی حنیفہؒ ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جوتنے والے بیلوں وکاشت کاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے ۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرکے ثابت نہیں ہوتی ہے ۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے ۔ اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پہ جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا ۔ وقال محمدؒ یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ وابو یوسفؒ معہ فیہ علی ما قالوا وھو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الآثار المشہورۃ فیہ منھا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسالہ فی سبیل اللہ تعالی وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالی ویروی وا کراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاھدون علیھا وکذا السلاح یحمل علیھا وعن محمدؒ انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابھا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمدؒ یقول القیاس قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ھذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ الحاقا لھا بالمصحف وھذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقہاء الامصار علی قول محمدؒ وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعیؒ کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ لا یتابد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراھم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس وھذا لان العقار یتابد والجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیھما اقوی فلا یکون غیرھما فی معناھما ۔

اور امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالی کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے ۔ اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے ۔ اور استحسان کی دلیل وہ حدیث وآثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زرہیں وگھوڑے اللہ تعالی کی راہ میں وقف کئے ہیں ۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا ۔ پس ابن جمیل وخالد ابن الولید اور عباس نے دینے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تونگر کر دیا۔ اور رہا خالد تو تم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو ان کی زکوٰۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری ومسلم) اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس پر لادے جاتے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و کدال و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے وتھیلیاں و دیگیں وپتھر کی دیگیں و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عملدرآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہا امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ از راہ حدیث و اثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعه ولا تملیکه الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمة فیصح مقاسمة اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلانها تمیز وافراز غایة الامران الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلة الاان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبه من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریکه لان الولایة الی الواقف وبعد الموت الی وصیه وان وقف نصف عقار خالص له فالذی یقاسمه القاضی او یبیع نصیبه الباقی من رجل ثم یقاسمه المشتری ثم یشتری ذلک منه لان الواحد لایجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولوکان فی القسمة فضل دراهم ان اعطی الواقف لایجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراهم شراء

اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا بٹوارہ چاہا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ کر دے کہ بیع نہیں ہو گی اور نہ ہبہ ہو گی اور نہ صدقہ ہو گی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں۔ ہم نے بلحاظ وقف کے متمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری
اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خرید ے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیئے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا۔ اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ شرطہ ذلک الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی الفقراء لایظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ واٰخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای مال شاء فی حیاتہ ولایوخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر مایبقی الموقوف علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شیء اٰخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الاٰخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ البقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اس کی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضمان ہے یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبید۔ ع۔

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع اسے ملیگا تو وہی

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کی یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور رہا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے (یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه
فيها لانه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه
فى الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود
وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف
المبدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر
کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے
مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہوجاوے - ولا يجوز ان يقسمه يعنى
النقض بين مستحقى الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه انما حقهم فى المنافع والعين
حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم - اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزو ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گی - قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابى يوسف قال رضی
ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابى يوسف ولا يجوز على
قياس قول محمد وهو قول هلال الرازى رح وبه قال الشافعى رح وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على
الاختلاف فى اشتراط التسليم والافراز وقيل هى مسألة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه فى
حياته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه فى حياته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط
البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق
وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم فى حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان
الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذى قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله
لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابى
يوسف رح ما روى ان النبى عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الا
كل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه
فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه
وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه
ولان مقصوده القربة وفى التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابى يوسف وعند محمد رح

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارة علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی مامر فصار کنفقة العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایة الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارة من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے (یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

فیمنعه عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفها فیها لانه لابد من العمارة لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجه الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر علیه ذلك اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة صرفا للبدل الی مصرف المبدل ۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کا اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہوجاوے ۔ ولا یجوز ان یقسمه یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فیه انما حقهم فی المنافع والعین حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم ۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے گی ۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه اوجعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رضی ذکر فصلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی قیاس قول محمد وهو قول هلال الرازی رحمه الله وبه قال الشافعی وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی الاختلاف فی اشتراط التسلیم والافراز وقیل هی مسألة مبتدأة والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسه فی حیاته وبعد موته للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسه فی حیاته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الکل لامهات اولاده ومدبریه ما داموا احیاء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل هو علی الخلاف ایضا وهو الصحیح لان اشتراطه لهم فی حیاته کاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان الوقف تبرع علی وجه التملیك بالطریق الذی قدمناه فاشتراطه البعض او الکل لنفسه یبطله لان التملیك من نفسه لا یتحقق فصار کالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابی یوسف ما روی ان النبی علیه السلام کان یاکل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا یحل الا کل منها الا بالشرط فدل علی صحته ولان الوقف ازالة الملك الی الله تعالی علی وجه القربة علی ما بیناه فاذا شرط البعض او الکل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لله تعالی لنفسه لا ان یجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایة او جعل ارضه مقبرة وشرطان ینزله او یشرب منه او یدفن فیه ولان مقصوده القربة وفی التصرف الی نفسه ذلك قال علیه السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یستبدل به ارضا اخری اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلثة ايام جاز الوقف والشرط عند ابي يوسف وعند محمد الوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول ابي يوسف وهو قول هلال ايضاً وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الاشبه ان يكون هذا قول محمد لان من اصله التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولنا ان المتولي انما يستفيد الولاية من جهة بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى لولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مامون على الوقف فللقاضي ان ينزعها من يده نظرا للفقراء كما له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وكذا اذا شرط ان ليس لسلطان ولا لقاض ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع فبطل۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے۔ع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول محمدؒ پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحییٰ الرائی مف۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دونوں نے قبضہ وتمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو ممیز جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بربناء اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہوگیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الٰہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپؐ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی واسنادہ جید ابن حجر اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھلایا یا پہنا دیا یا مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی صحیح ابن حبان والحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہو گی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہو گی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اس کی ولایت کے واسطے اولیٰ ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں اولیٰ ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقیروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل

واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه ویاذن للناس بالصلوٰة فیه فاذا صلی فیه واحد زال عند ابی حنیفة عن ملکه اما الافراز فلانه لا یخلص لله تعالیٰ الا به واما الصلوٰة فیه فلانه لا بد من التسلیم عند ابی حنیفة ومحمد ویشترط تسلیم نوعه وذلك فی المسجد بالصلوٰة فیه اولانه لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامه ثم یکتفی بصلوٰة الواحد فیه فی روایة عن ابی حنیفة وکذا عن محمد لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناه وعن محمد انه یشترط الصلوٰة بالجماعة لان المسجد بنی لذلك فی الغالب ۰

اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگئی۔ پس ملکیت سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہے وہ پائی جاوے) اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایۃ میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہٰذا دونوں اماموں

(ابوحنیفہ ومحمدرحمہما اللہ) کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی مؤذن وامام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہوگئی۔ مف۔ وقال ابویوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالیٰ بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔ اور ابویوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت زائل ہوگئی کیونکہ سپرد کرنا ابویوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوجائے گی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہوگئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالیٰ لبقاء حق العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ انہ قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتأبد وذلک یتحقق فی السفل دون العلو وعن محمدؒ علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ وعن ابی یوسفؒ انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ وعن محمدؒ انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہوگی۔ ع) پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہوجائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہوجائی۔ کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالاخانہ میں نہ ہوگی اور امام محمدؒ سے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جس کا کرایہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابویوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دونوں صورتوں میں اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رائی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔

قال وکذلک ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد مالایکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجدا لانہ ابقی الطریق لنفسہ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میراث ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوئی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی غرضے حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمدؒ انه لايباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وهكذا عن ابي يوسفؒ انه يصير مسجدا لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل فى الاجارة من غير ذكر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه منه كما فى الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمدؒ عاد الى ملك البانى او الى وارثه بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسفؒ يقول فى الحصير والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آوے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حاکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوےٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوےٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خاں نے اس کو امام محمدؒ کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدیں

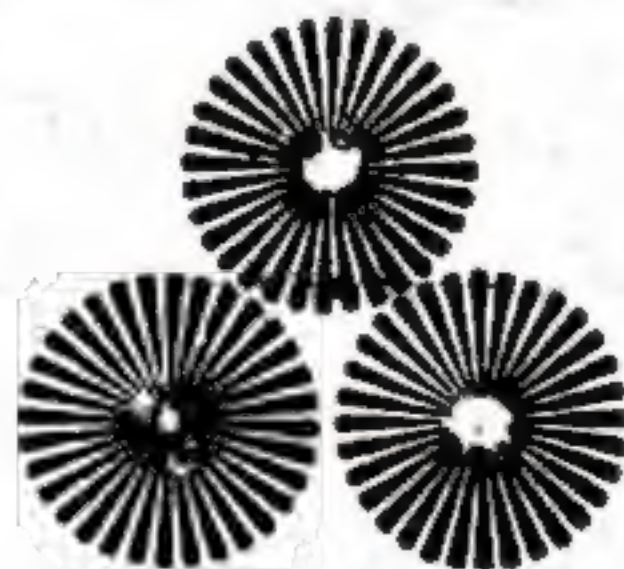
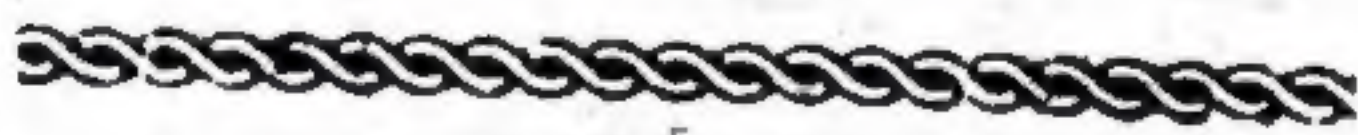
جبکہ وہ بیکار ہوگئیں اور بچھانے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جس کا
جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیئے کہ قاضی
سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ف۔ قال ومن بنی سقایة للمسلمین او خانا یسکنه
بنو السبیل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم یزل ملکه عن ذلک حتی یحکم به الحاکم عند ابی حنیفة رح
لانه لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان له ان ینتفع به فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من
السقایة ویدفن فی المقبرة فیشترط حکم الحاکم او الاضافة الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء
بخلاف المسجد لانه لم یبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالی من غیر حکم الحاکم۔ قدوری رح نے
فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط
بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کردیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔
یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
مالک کو خود اختیار رہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور
مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقیروں
پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع
اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے
ہوگئی ف واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد رح کے نزدیک
متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف رح کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے
کی ملک سے خارج ہوجاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس
سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے
تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف رح یزول ملکه بالقول کما هو اصله اذ التسلیم عنده لیس بشرط
والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایة وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال
الملک لان التسلیم عنده شرط والشرط تسلیم نوعه وذلک بما ذکرناه ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کله
وعلی هذا البیر الموقوفة والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی هذه الوجوه کلها لانه نائب عن
الموقوف علیه وفعل النائب کفعل المنوب عنه واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانه لا
تدبیر للمتولی فیه وقیل یکون تسلیما لانه یحتاج الی من یکنسه ویغلق بابه فاذا اسلم الیه صح التسلیم

والمقبرة فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل لانه لا متولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان
فیصح التسلیم الی المتولی لانه لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادة ولو جعل دارا له بمکة
سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین او جعل داره فی غیر مکة سکنی للمساکین او جعلها فی ثغر من
الثغور سکنی للغزاة والمرابطین او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی وال
یقوم علیه فهو جائز ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة یحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه

من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف هذه الغلة لغناه واللہ اعلم بالصواب ۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک زائل ہو جائے گی ۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک زائل ہو گئی ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گی ۔ یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سرائے اور رباط میں اترنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہو گا (اور مبسوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے ۔ المضمرات ۔ ف) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہ ہو گی کیونکہ متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہو گا اگرچہ عادت کے خلاف ہے ۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ نمازیوں یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورۂ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الٰہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تونگروں کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثل سرائے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں ۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع ہیں تو تونگروں و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرائے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تونگر کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضمرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتی کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ پس فقیروں کو چاہیئے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ پس چاہیئے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضمرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ضرر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ھ۔

خاتمۃ الطبع!

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شانہ کہ کتاب ستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم بامسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غائت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا۔ ازانجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متحصلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی وقیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبۂ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ہے۔ ولاعبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ ولوادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاً منحل ہو گئے اور علت جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج وجرح وتوثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے۔ لہٰذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف وتصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام وجمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم وادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اس میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ واسی پر فتویٰ ہے اور تتبع وجہد بلیغ سے فتوی مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں ولطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذئیل وتفریعات وبدیع نکت واشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہیئے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر وسلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

؎ اللھم تقبلہ بفضلك یا ارحم الراحمین ؎